E. F. Tscheuschner

Berlin
1933.

Mönchsideale des Islams nach Ghazalis Abhandlung über Armut und Weltentsagung

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

von

Ernst Friedrich Tscheuschner

aus Berlin

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Januar 1930

Tag der Promotion: 31. Mai 1933

12. Juli 1933

Gedruckt bei C. Bertelsmann Gütersloh . 1933

Referenten:

Prof. Dr. Mittwoch
" " B. Meissner.

Diese Arbeit erschien als Heft 15 in der Reihe der Allgemeinen Missionsstudien, herausgegeben von J. Richter und M. Schlunk, Verlag C. Bertelsmann.

Curriculum Vitae.

Geboren am 29. Dezember 1904 als Sohn des Volksschullehrers Franz Tscheuschner in Bentschen, Provinz Posen, besuchte ich die vierklassige deutsche Volksschule in Rakwitz, Bez. Posen, und wurde später in die Quarta des humanistischen Gymnasiums Meseritz, Provinz Posen, aufgenommen. Nachdem ich das Abiturium im Prinz Heinrichs-Gymnasium in Berlin-Schöneberg Ostern 1923 bestanden hatte, wandte ich mich zunächst in Tübingen dem Studium der Theologie zu. Von Anfang an bezog ich auch die orientalischen Sprachen in den Kreis meiner Studien ein. Professor Littmann verdanke ich die Einführung ins Arabische.

Von Ostern 1925 ab setzte ich meine Studien in Berlin fort, wo mein Eindringen in die semitische Sprachwissenschaft durch den anregenden Unterricht der Herren Professoren Meißner, Mittwoch und Weil sehr gefördert wurde. Nachdem ich in den Jahren 1926 und 1929 meine beiden theologischen Examina in Berlin bestanden und meine kirchliche Ausbildung in der Zwischenzeit zum Abschluß gebracht hatte, wandte ich mich der Beendigung meiner schon begonnenen Arbeit über Ghazalis Buch von der Armut und Weltentsagung zu, bei deren Überreichung ich gegen meine verehrten Lehrer tiefen Dank empfinde.

Vorwort.

Professor Dr. Hans Bauer hatte vor zwei Jahrzehnten angefangen, ausgewählte Kapitel aus Al Ghazalis großem Hauptwerk „Wiederbelebung der Wissenschaften“ in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Das erste Heft handelte „Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit“, das zweite „Von der Ehe“. Nun ist zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades an der Universität Berlin das 34. Buch dieses Werkes „Von der Armut und Weltentsagung“ gründlich durchgearbeitet. Mit Genehmigung der Fakultät wird diese Abhandlung hier in verkürzter Form gegeben. Sie beruht auf der Kairener Ausgabe des „Iḥyâ al-ʿUlûm“ 1879, Bd. IV, 183—231.

Der Titel dieses Heftes „Mönchsideale des Islams“ könnte manchem gewagt erscheinen. Gibt es denn wirkliches Mönchstum im Islam? Hat doch Mohammed nach einer Überlieferung gesagt: In meiner Gemeinde gibt es kein Mönchstum. Freilich, wenn wir nur an die christliche Ausprägung mönchischen Lebens denken, so ist das asketische Streben im Islam davon ganz verschieden. Aber es gibt ja auch außerchristliches eigengeartetes Mönchstum, z. B. im Buddhismus. Überhaupt kommt es nicht so sehr auf die Formen als vielmehr auf den Geist der Sache an. Ich habe es ferner nicht unternommen, alle asketischen Besonderheiten des Islams aller Zeiten darzustellen, sondern mich auf Ghazali, und zwar nur auf das 34. Buch seines Hauptwerkes „Iḥyâ ʿulûm ed-dîn“ (Wiederbelebung der Religionswissenschaften) beschränkt. Es ist keine Frage, daß uns solche Kleinarbeit not tut. Bei der Bearbeitung mußte sorgfältig darauf geachtet werden, inwieweit die von Gh. angeführten Traditionen etwa für seine eigene Meinung verwendet werden durften. Er führt ja hin und wieder ganz entgegengesetzte Aussprüche auf und macht sich dann daran, ihren Widerspruch in einer höheren Einheit aufzuheben. Er erzählt Überlieferungen, die er in einer ganz bestimmten Richtung gedeutet wissen will, oft sogar nur wegen eines bestimmten Stichwortes, das in ihnen vorkommt, obwohl der Sinn des Ausspruches

gar nicht in den Zusammenhang paßt. Nicht immer entsprechen sie seiner eigenen Meinung, noch bindet er sich an sie. Trotzdem sind sie uns wichtig als Zeugnisse der Strömungen, unter deren Einfluß Ghazalis Entwicklung stand. Es ist dabei nicht nebensächlich, daß er das letzte, ja die beiden letzten Jahrhunderte, die hinter ihm liegen, völlig ignoriert. „Moderne“ Probleme werden also von ihm nicht aufgegriffen. Der jüngste Lehrer, den er zitiert und gegen den er polemisiert, Ibn ʿAṭâ, starb 922. (Gh. selbst lebte von 1058—1111, war also ein Zeitgenosse des ersten Kreuzzuges.)

In hohem Maße wurzelt Gh. in der durch die Jahrhunderte gehenden Tradition sowohl des Sûfismus wie der orthodoxen Theologie, wie endlich auch, das dürfen wir nicht vergessen, der mancherlei Freigeister im Islam. Seine seelische und geistige Entwicklung ist nicht geradlinig, sondern im Zickzackkurs verlaufen. Sein spannungskräftiger Geist hat nichts aufgegeben, was ihm je als Anregung zuteil wurde, sondern bestrebte sich immer von neuem, alle diese Kräfte und Antriebe, ja auch die größten Gegensätze mit kühnem Denkermut zu umspannen, sie in ihrer Bewegungsmöglichkeit von einem Mittelpunkt abhängig zu machen. Daher mußte es die erste Aufgabe sein, diese oft unerhörte Komplexität seiner Natur in kurzen Zügen deutlich zu machen.

Zwei Linien hoben sich während der Arbeit immer deutlicher heraus: die bewußte Abwehr mystischer Gedankengänge und mannigfache Anklänge an das Neue Testament, teils paralleler, teils gegensätzlicher Art. Gh. muß von christlichen Lehren tief beeinflußt gewesen sein. In diesem beidem scheint mir der besondere Reiz seines Buches zu liegen.

Inhaltsverzeichnis.

I. Teil:

Drei Hauptgesichtspunkte zur Beurteilung von Ghazalis Lehre.

1. Kapitel.

Ghazalis Denkerpersönlichkeit.

Wollen wir die Gedankengänge Ghazalis von innen heraus verstehen, so müssen wir uns zuvor mit der eigentümlichen Gegensätzlichkeit seiner Haltung auseinandersetzen; denn diese tritt uns bei jedem Studium seiner Werke von neuem entgegen. In seiner Stellung zur Rechtslehre (fiqh), zur spekulativen Theologie (kalâm) und zur Mystik (taṣawwuf) zeigt sich nämlich jene Dialektik, die Ja und Nein zugleich spricht, jene Spannung, die zwischen verschiedenartigen Polen besteht, wenn sie von einer geheimnisvollen Kraft zusammengehalten werden. Die Extreme können im System so vereinigt werden, daß sie sich etwa auf einer mittleren Linie finden; aber sie können auch — und das ist bei Ghazali der Fall — an den Rändern des Systems stehenbleiben, nur durch Querbalken miteinander verbunden. Die Ursachen dieses Spannungsverhältnisses aufzuzeigen, sei in kurzen Zügen zuerst versucht.

a) Ein wichtiges, wenn nicht das wichtigste Anliegen ist es Ghazali gewesen, die Auffassung des Wesens der Religion zu verinnerlichen, sie von der tödlichen Umklammerung der Gesetzesherrschaft zu lösen. Sein erster, oft leidenschaftlich geführter Kampf gilt deshalb den Rechtsgelehrten, den fuqahâ', die er falsche Ärzte nennt, und deren taqlîd, d. i. die blinde und starre Anwendung einer ebenso blinden und starren Tradition er verurteilt. Auch in unserer Abhandlung haben wir ein interessantes Zeugnis dafür, wo er diese Leute „lieblos und engstirnig" nennt, weil sie sich auf formal gesetzliche Merkmale versteifen und ihre Kritik an solchen Überlieferungen, die ihnen unbequem sind, mit offenem Hohn zurückweist.

Der Khalif Omar traf einst einen Bettler, dem er Essen geben ließ. Als er ihn dann trotzdem wieder beim Betteln sah mit gefüllter Tasche, nahm er ihm sein Brot, als zu Unrecht erbettelt, weg. — Die Rechtslehrer greifen diese Tradition an, weil im Koran eine Beschlagnahme von Hab und Gut nicht vorgesehen sei. Ghazali verteidigt die Glaubwürdigkeit von Omars Handlungsweise, da der Bettler die Not nur vorgetäuscht, also die Geber betrogen habe, insofern er ja eine ausreichende Mahlzeit eben bekommen hatte. Das darüber hinaus Erbettelte war also unrechtmäßiger Besitz. „Wie soll denn das Recht aller Rechtsgelehrten in dem Verstand eines Omar und in seiner Einsicht in die Geheimnisse Gottes zu finden sein?!" (S. 202).

Ghazali betont gelegentlich, daß auch das, was durch offenkundige Rechtsentscheidungen erlaubt ist, nicht immer gebilligt werden kann, weil es aus der Liebe zur Welt stammt (S. 206). Er stellt mit überlegener Sicherheit ein Prinzip auf, um die Ansprüche der Leute des Ḥadîth (Traditionarier), die jegliche freie Meinung mit dem Verdikt belegen, in ihre Schranken zu weisen: Nur die selbständige Wissenschaft, die von Eitelkeit regiert ist, schadet (S. 218).

b) Ghazalis zweiter, geistesgeschichtlich noch wichtigerer Kampf gilt der Philosophie und den spekulativen Theologen (mutakallimûn), die die Frömmigkeit in Wissen auflösen und doch nur ein Scheinwissen erreichen. Ihnen hat er ja eins seiner Meisterwerke, den tahâfut el-falâsifa (In-sich-stürzen der Philosophen) gewidmet. Aber in unserem Buche ignoriert er sie völlig. Nur einmal nennt er mit diesem Namen die lehrenden, theoretisierenden Sûfis.

c) Die dritte, für uns hier interessanteste und lehrreichste Kampffront richtet sich gegen das in Mystizismus und Theosophie versinkende Sûfitum. Beweis dafür ist z. B. seine Streitschrift gegen die Bâṭiniyya-Sekte.[1]) Er wandelt in diesem Punkte auf den Spuren Quschairis, der zwei Menschenalter vor ihm ein „Sendschreiben" (risâla) in Form eines Lehrbuches verfaßte, um den taṣawwuf (das Mönchsleben der Sûfis) zu reformieren und das Echte vom Unechten zu scheiden.[2]) Aber er beschränkt

---

[1]) Von Goldziher bearbeitet. Leiden 1916.

[2]) Richard Hartmanns Bearbeitung dieses Buches: „Al-Quschairis Darstellung des Sûfitums", Berlin 1914 (Türk. Bibl., Bd. 18), ist eine gute Einführung in das Thema: Armut und Weltentsagung.

sich nicht wie dieser darauf, das altbekannte Gut zu sammeln und vorzutragen, sondern er trägt an den Stoff neue eigene Gesichtspunkte heran, reformiert ihn von innen heraus. Ein Zeichen des Kampfes und der Auseinandersetzung ist es, wenn er die mystischen Begriffe umwertet und in sittliche umschmilzt, wie noch unten zu besprechen sein wird. Wirkliche Polemik findet sich z. B. in der Ablehnung des bettelnden Aliden (zweimal, S. 199 und 202 unten).[1])

Haben wir uns somit die Kampfstellung Ghazalis gegen die überkommene Rechtsgelehrsamkeit, Wissenschaft und Mystik verdeutlicht, so werden wir überrascht sein, ihn auf der andern Seite als eifrigen Mitarbeiter und Förderer der genannten drei Hauptströmungen des Islams wiederzufinden, — nicht als einen, der auf neuer, eigener, selbsterrungener Grundlage aufbaut, sondern als einen, der das Alte zum großen Teile ebenso kritiklos in sich aufnimmt und unverdaut weitergibt, wie er es empfangen hat!

a) Er kann mit Fug und Recht als der Neugründer des Schafiitischen Rechtes bezeichnet werden. Seine Rechtskompendien sind noch heute in Gültigkeit und hochgeschätzt. Auch in unserem Buche gibt es Stellen, die in die Richtung seiner Neigung zu juristischen Spitzfindigkeiten weisen, z. B. merkwürdige Zahlenspielereien (S. 187/88), die mystisch auszudeuten er sich scheut, und denen er darum einen wissenschaftlichen, fast möchte man sagen gesetzlichen Erkenntniswert zuspricht. Von ganz gesetzlichem Geiste zeugt auch der stete Hinweis auf die Grenzen des „erlaubten Gutes“;[2]) sobald eine Speise oder eine andere Sache mit irgendwelchem Unrecht in Berührung gekommen ist, wird sie von den ernsten Asketen verschmäht. Auch seine Freude an der Kasuistik ist nicht zu verkennen.

b) Sosehr Ghazali die philosophische Spekulation bekämpft, ist er doch selber Dialektiker und Intellektualist durch und durch.

---

[1]) In dem schiitischen Persien, aus dem Ghazali stammt, gilt die Verehrung der Nachkommen Alis als wirksamste religiöse Leistung. Einen Aliden zu speisen, öffnete bereits das Paradies. Gh. lehnt solche verschwommene Mystik ab; auch der Alide darf, ebenso wie der angebetete Doktor der Theologie, nur dann betteln, wenn er wirklich keinen andern Ausweg mehr sieht, sein Leben zu fristen.

[2]) Vgl. Hans Bauers Übersetzung der Ghazalischen Abhandlung über „Erlaubtes und verbotenes Gut“, Halle 1922.

Davon zeugt die Begründung des Glaubens und der Askese: Mangelnder Glaube bedeutet nur mangelnde Erkenntnis; der asketische Glaube entsteht aus der Überlegung, daß die Welt begrenzt und unzulänglich ist, ein Nichts gegenüber den ewigen Gütern Gottes (S. 216). Dafür zeugt sein ganzes System und der „scholastische" Aufbau seines Werkes. Als scharfen Mutakallim zeigt er sich z. B. auch in den Definitionen seiner Begriffe. Ohne Zweifel ist er der größte, bisher noch nicht übertroffene Religionsphilosoph des Islams.

c) Bekanntlich ist Ghazali auch einer der größten Vertreter der „Mystik", durch die er einst aus der Nacht des Zweifels herausgeführt wurde, er, dessen unbestrittener Vorrang in der islamischen Religionsgeschichte darin besteht, Mystik und Orthodoxie miteinander für immer ausgesöhnt, ja den Islam durch Assimilierung der mystischen Tendenzen lebenskräftig erhalten zu haben. Er ist der Verfasser von Schriften mit esoterischster Theosophie wie „Die Nische der Lichter",[1]) das bekannteste von ihnen, trotzdem er sich in seiner Theologie peinlich hütet, eine gewisse Grenze der Mystik zu überschreiten. Da das Thema der Armut und Weltentsagung seiner historischen Herkunft nach ṣûfisch ist bzw. von den Ṣûfis übernommen und verarbeitet wurde, werden wir uns nicht wundern, in unserem Buche zahlreiche Anklänge an die esoterische Mystik und fast ihre ganze Terminologie wiederzufinden.

Wir können nach alledem ermessen, welche entgegengesetzten Kräfte in dieser größten Persönlichkeit des Islams am Werke waren und welche Spannungen sich hieraus mit Notwendigkeit ergeben mußten. Ghazali bringt eine lange Entwicklung zum Abschluß; aber er ist selbst noch allzusehr „zweier Zeiten Schlachtgebiet", als daß er ein Neues von Grund aus schaffen, als daß er eine neue Epoche heraufführen könnte. Eine „Synthese von Gottsucher und Wahrheitsforscher" nennt ihn Obermann,[2]) seine Persönlichkeit charakterisierend. Beides, das Ja und das Nein zur Tradition, zur Vernunft und zum Glauben, faßt sich wohl in ihm selber zur Lebenseinheit zusammen; aber in seinem Werke stehen die auseinanderstrebenden Tendenzen, wie die beiden

---

[1]) W. H. T. Gairdner, Al-Ghazalis Mishkât al-anwâr, Translation with introduction. London 1924.

[2]) Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, Wien-Leipzig 1921.

nächsten Kapitel zeigen werden, noch zu sehr gegeneinander, als daß man das Gefühl einer gelungenen Synthese erhielte.

Noch ein Wort zum Stoff und zum Aufbau der Abhandlung! Wir sind gewohnt, von Askese zu reden, und man kann dieses Wort aus einer Schrift über Armut und Weltentsagung nicht wohl bannen; es stellt sich immer wieder von selbst ein. Aber dieses Wort könnte manchmal falsche Vorstellungen von dem, was Ghazali darunter versteht, erwecken. Es ist deshalb für „zuhd“, wo es irgend ging, die Übersetzung „Weltentsagung“ gewählt worden.

Denn mit Askese meinen wir gewöhnlich gewisse Enthaltsamkeitsübungen, die ganz in das Belieben des Einzelnen gestellt sind; ihre Unterlassung würde für den betreffenden Menschen keine wesentliche Einbuße bedeuten. Sie können zeitlich länger oder kürzer begrenzt sein und haben auch meist einen bestimmten persönlichen Zweck oder Nutzen; es fehlt ihnen das Moment der Allgemeinverbindlichkeit. Sie bilden eine Provinz für sich und beherrschen die übrigen Lebensäußerungen nicht. Entweder haben sie sich aus gesundheitlichen Rücksichten notwendig gemacht, oder sie dienen der sittlichen Ertüchtigung, der Selbstzucht. So die bekannte Definition Schopenhauers: „Askese ist die vorsätzliche Brechung des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen.“ Dann ist ihr Ziel mit Stählung der Willenskraft oder Steigerung der seelischen Kräfte genügend umschrieben. So etwa könnte man die Neigung zum Vegetariertum, das Training der Sportsleute, den Verzicht auf Alkohol und Nikotin und jegliches sonstige Fasten — soweit es nicht bewußt religiös fundiert ist — beschreiben.

Aus der Religionsgeschichte kennen wir einen anderen Begriff von Askese, bei der das religiöse Moment im Vordergrund, sie selbst im Dienste der Meditation und Mystik steht. — Von „evangelischer Askese“ reden wir, wenn diese dem Nächsten dienen will. — Aus unserer eigenen kirchengeschichtlichen Tradition endlich stammt noch die Vorstellung, daß jede Askese in erster Linie Sexualaskese sei oder sein müsse. Diese Meinung ist erst jüngst von der Psychologie her aufgefrischt worden: Kristian Schjelderup sagt[1]): „Fasten, Eremitentum, Selbstkasteiung . . . lassen sich neben der Sexualaskese kaum als selbständige asketische

[1]) Die Askese, eine religions-psychologische Untersuchung, Berlin 1928, S. 2 f.

Übungen aufstellen. Nicht nur, daß die Unterdrückung des Sexualtriebes regelmäßig als das höchste asketische Ideal angesehen wird" usf.

Bei Ghazali herrscht jedoch ein ganz anderer Begriff von „Askese". Sie kann nicht beliebig begonnen und gelassen werden, sie erfaßt alle Lebensäußerungen des Menschen bis ins kleinste hinein. Sie hat mit Sexualaskese so gut wie nichts zu tun. Ihr Ziel ist nichts Geringeres als das Ziel der Religion selbst, ohne daß sie dabei in Mystik endet. Es ergibt sich nun dies, daß mit „Entsagung" die Verabscheuung sämtlicher sinnlicher Neigungen bezeichnet wird (S. 217). Wenn man sich dessen bewußt bleibt, merkt man, wie man Askese bei Ghazali eigentlich immer in Anführungszeichen gebrauchen müßte.

Trotzdem ist diese Bezeichnung nicht vermieden worden, weil sie eine bequeme Zusammenfassung dessen ermöglicht, was Ghazali selbst in zwei Hälften zerlegt: in Armut und Weltentsagung; und zwar mit der Begründung (in seinem Vorwort), daß Armut die unfreiwillige, Weltentsagung dagegen die freiwillige Trennung des Menschen von der Welt sei. Ein Blick in den Text lehrt aber bereits, daß in Wirklichkeit auch bei der Armut Freiwilligkeit vorausgesetzt wird, wie ja auch die Entsagenden eine höhere Rangstufe unter den Armen einnehmen, und daß andererseits die Freiwilligkeit des Asketen oft sehr schwach ist.

faqr (Armut) und zuhd (Enthaltsamkeit) sind also nur zwei Seiten ein und derselben Sache, der Askese. Doch läßt sich deutlich erkennen, daß die Armen eine besondere Gruppe oder Klasse bilden, einen sozialen Stand, wie er damals tatsächlich vorhanden war.[1]) Demnach ist auch nicht eigentlich Armut oder Besitzlosigkeit das Ziel des religiösen Strebens in der Askese, — auch dieser Punkt bedeutet einen vielleicht bewußten Gegensatz zum christlichen Mönchstum —, vielmehr wird der Sinn der Askese inhaltlich umgebogen, so daß er völlig dem Ziel der Religion gleicht: sich vor Gott arm wissen, in Abhängigkeit von Gott leben, selbst wenn man Hab und Gut hat! (S. 186 unten.) Aber auch die Weltentsagung wird nur als Mittel gewertet, um auf dem Wege zu Gott voranzukommen, bzw. als Vorbedingung, diesen Weg überhaupt zu beschreiten. Für sich selbst genommen können sie dem Menschen keine Förderung irgendwelcher Art verschaffen und deshalb auch keinen Eigenwert beanspruchen.

---

[1]) Vgl. Hartmann, Quschairis Darstellung, S. 114.

Schon in diesem Ansatzpunkte steckt die ungeheure Spannung der Persönlichkeit Ghazalis: auf der einen Seite konsequente Innerlichkeit, und auf der andern Seite doch die äußerlichen, kasuistischen Ausführungsbestimmungen dazu. Historisch-genetisch gesehen könnte man einfach urteilen: Ghazalis umfassender Geist hält sowohl das Ziel der Mystik als auch den Weg des Gesetzes fest. Aber jenseits dieser einfachen Feststellung ist doch jene Entscheidungsfrage jeder Theologie angeschnitten: Wie kann die Welt völlig verneint, völlig ausgeschaltet werden und doch als Mittel der Religion dienen?

2. Kapitel.

Der sittliche Charakter der Weltentsagung.

Wir sahen, daß für Ghazali die Askese völlig im Dienste der Religion steht; sie braucht aber darum noch nicht sittlich fundiert zu sein; es gibt ja religiöse Askese verschiedenster Prägung. Askese gibt es in der Religionsgeschichte überall dort, wo sich der Einzelne in irgendeiner Weise von der Welt lösen oder befreien zu müssen glaubt.

Einer magisch gerichteten „Askese" als fester Institution begegnen wir z. B. in den animistischen Religionen. Der primitive Mensch gewinnt durch sie besondere Kräfte, um ein Übel in der Welt abzuwehren. So das „mwiko" in Ostafrika, tabu oder totem anderwärts. — Als Rest solcher Anschauung mag der bei den Sûfis verbreitete Glaube angesehen werden, daß das Gebet eines Armen, besonders wenn er wegen seiner zahlreichen Familie Not leidet, wirkungskräftiger sei als das Gebet eines andern (nach einer Tradition, die Gh. anführt S. 195).

In den Gesetzesreligionen treffen wir eine büßerisch gefärbte Askese an. Man straft den Leib oder bereitet ihn für eine Stufe der Heiligkeit; man sühnt seine Schuld oder empfindet aufs stärkste die Strafverkettung des Weltzusammenhangs. Spuren dieser Anschauung finden wir in den Traditionen bei Gh. nur ganz spärlich: „Wenn die Nacht kam, blieben sie aufrecht auf ihren Füßen stehen und lehnten sich mit ihrem Gesicht zur Wand, indem ihnen die Tränen über ihre Wangen liefen, und führten mit ihrem Herrn stille Gespräche über die Lösung ihres Nackens" usw. (S. 215).

Endlich ist die Askese das Mittel für ein mystisches Streben, um durch Abtötung des weltlichen Begehrens die reine Kontemplation zu erlangen. Und dies war das Erbe, das Gh. überkam; wenigstens bildete es einen wichtigen Strom der Sûfik. Hier wurde Mystik bis zur Weltverachtung getrieben; in der Verzückung warfen die Asketen die ganze Welt wie eine Tonscherbe von sich, um dafür den Edelstein des Jenseits einzutauschen (S. 215 unten).[1] „Entwerdung" (fanâ') war das Hochziel, die völlige Selbstvergessenheit, das Aufgehen des eigenen Selbst in Gott und daher Verzicht auf Hab und Gut, auf jede irdische Tätigkeit in der Welt. So glaubte man dem heiligen Gottesgesetz am ehesten genügen zu können.

Aber wie konnte von dieser Weltflucht aus ethische Weiterbildung erfolgen? Denn zunächst stehen sich Weltflucht und Ethik gegensätzlich gegenüber. Diese ist nur auf einer Schätzung der Welt aufgebaut denkbar, und sei es auch nur als „Turnsaal", als Übungsplatz, jene dagegen möchte die Welt am liebsten verneinen, vernichten. Das ist daher die Frage, die wir an Ghazali stellen müssen: ob und inwieweit er in seine Auffassung der Weltentsagung ethische Prinzipien hereinnimmt. Nicht das ist die Frage, ob Anweisungen für das sittliche Leben gegeben werden; deren Notwendigkeit liegt zu sehr auf der Hand, und sie fehlten auch bei den Sûfis nicht. Vielmehr hat sich Gh. darum bemüht, schon die Wurzeln der Askese in das sittliche Gebiet, in das Innere des Menschen zu pflanzen.

Den ersten Punkt, der Gh. auch in ethischer Beziehung ein starkes Rückgrat verlieh, hat Obermann kräftig unterstrichen; es ist die „Divinität" des Menschen, die Anschauung, daß der Mensch nach Gottes Ebenbilde geschaffen und deshalb verpflichtet sei, so hoch zu steigen, als er könne: „er, der Gefallene, hat die Aufgabe erhalten, wieder zur Höhe aufzustreben" (S. 207). Es mag sonderbar klingen, aber aus diesem Koranvers (Qor. 95, 5) liest Gh. den spezifisch ethischen Charakter der Askese ab. Denn der Mensch darf und soll sich durch seine Eigenschaften Gott nähern: „Wenn man sagt, daß die Attribute Gottes sich für den Menschen nicht geziemen, so ist das nicht richtig, gehört ja doch das Wissen zu seinen Attributen und ist für den Menschen das höchste Gut. Vielmehr ist es dem Menschen nur verwehrt, die

[1] Hartmann, Qusch. 94.

Wesensbeschaffenheit Gottes anzunehmen. So hörte ich einen Alten sagen: Wer auf dem Wege zu Gott wandelt, dem werden, bevor er noch den Weg zu Ende gegangen ist, die 99 Namen Gottes zu seinen Attributen, d. h. an jedem einzelnen Namen hat er einen Anteil" (S. 196). Sicherlich darf man hier an Luk. 6, 33 erinnern: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Daß der Mensch die Anlage dazu habe, ist die notwendige Voraussetzung dabei. Aber gerade hier schließt Gh. die Mystik aus: Nicht dem Wesen oder der Majestät (makân) Gottes kann der Mensch sich nähern (S. 185 oben). Weit entfernt davon, den Abstand zwischen Gott und Mensch, Geschöpf und Schöpfer verringern oder aufheben zu wollen, gewinnt Gh. aus der Betrachtung der Eigenschaften Gottes vielmehr den Maßstab für die Tugendlehre: Nur Eigenschaften, die an Gott gedacht werden können, sind Tugenden (S. 196). Darum ist z. B. die Hoheit und der Hochmut keine Tugend, weil der Mensch sich nur unberechtigterweise über andere erhebt, Gott dagegen mit Recht. Auch das Wissen, das dem Menschen innerlich schadet (weil es von Gott ablenkt), also die wissenschaftliche Forschung, ist keine Tugend. Auch ein Reichtum, der vom Vorhandensein des Besitzes abhängt, ist keine Tugend.

Überhaupt bedeutet die Versittlichung der Askese im Ghazalischen Sinne einen steten und zähen Kampf gegen den breiten Strom der Mystik. Wenn man z. B. von der Lektüre Quschairis herkommt, muß man staunen, wie wenig Gh. die spezifisch ṣûfischen Begriffe im Grunde verwendet. Er übernimmt freilich einen großen Teil ihrer Terminologie; aber wenn man weiß und bedenkt, mit welchen Ausdeutungen all diese Worte: Herz,[1]) Zustand, Seele, Einheit Gottes, Ketzerei, Geduld, Gewißheit usw. belastet sind, wird man die geistige Überlegenheit Ghazalis darin erkennen, daß er es wagt, diesen durch die Jahrhunderte festgeprägten Begriffen einen anderen Geist einzuhauchen. Der Riß klafft dann nur noch öfter zwischen seiner systematischen Erläuterung und den von ihm als Beleg angeführten Überlieferungen.

Mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Grundlage der Askese hat Gh. drei weitere Vorteile gewonnen, das posi-

[1]) „qalb" gilt ganz allgemein als das Organ der göttlichen Offenbarung; aber auch Obermann hat erkannt, daß er für Gh. nicht in Mystik aufgeht.

tive Ziel, die exoterische Abzweckung und die Abwehr des Verdienstgedankens.

Für die alten Asketen und Büßer im Islam war die Weltentsagung zumeist eine recht negative Sache gewesen, deren positive Seite sich erst enthüllte, wenn sich einem das Paradies öffnete. Gh. bemüht sich mit Recht, die positive Seite der Askese in greifbare Nähe zu rücken; denn er weiß, daß kein Mensch vom Negativen auf die Dauer froh werden kann.[1]) „Wer mit der Selbstliebe beschäftigt ist, ist von Gott abgelenkt, und wer mit dem Haß gegen sich beschäftigt ist, ist ebenso von Gott abgelenkt... Und dies ist deshalb so, weil der, der die Welt verabscheut, sich ebenso mit ihr beschäftigt wie der, der sie begehrt ... Hier wird also erklärt, daß es etwas ganz anderes ist, Askese zu üben oder zum Jenseits zu pilgern; das letztere hat natürlich den Vorrang, ganz genau so, wie es zweierlei ist, den Gläubiger, der einen an der Pilgerfahrt hindert, zu befriedigen (also das Hindernis fortschaffen) oder sich wirklich auf die Pilgerfahrt machen (auf das letztere kommt es schließlich allein an)" (S. 185).

Ghazali hat den Faden: durch das Wirrsal der Welt Gott näherzukommen. „Deshalb muß man sich vor der Welt nicht um ihrer selbst willen in acht nehmen, sondern weil sie ein Hindernis auf dem Wege zu Gott ist, und die Armut ist nicht an sich selbst erstrebenswert, sondern weil bei ihr das Hindernis und die Ablenkung von Gott wegfällt... Sowohl Armut wie Reichtum können also zu dem gehören, was uns ablenkt. Nur ist das, was uns im eigentlichen Sinne zerstreut, die Liebe zur Welt, weil man mit ihr nicht die Liebe zu Gott im Herzen vereinigen kann" (S. 194). Es ist schließlich die Aufgabe der Askese, sich einst selbst überflüssig zu machen: „Die Vollkommenheit hinsichtlich des Besitzes besteht darin, daß einem der Besitz so viel wert ist wie Wasser, dessen Überfluß in deiner Umgebung dir nicht schadet." Der Triumph des Asketen besteht darin, die Welt ohne Schaden für sein Glaubensleben gebrauchen zu können.

---

[1]) Eine eigentümliche Parallele dazu auf katholischem Boden ist das 1928 erschienene Buch „Die aszetische Theologie" von Frd. Murawski, der an der üblichen Auffassung der Moraltheologie ihre zu negative Einstellung rügt (ihr Ziel sei nur Meidung der Sünde) und, um die richtige positive Einstellung zum Ausdruck zu bringen (die Erreichung des göttlichen Zieles), dafür den Namen „aszetische Theologie" vorschlägt!

Daß Ghazali bei diesem positiven Ziel die mystische Deutung ausschließt oder doch stark abschwächt, zeigt sich daran, daß er den Weg der Askese allen öffnet; eines der Merkmale der Sûfik dagegen war ihre Abschließung nach außen (von ihrer genossenschaftlichen Organisation her gegeben). Ihm ist die Askese vielmehr ein Mittel zur Erziehung der Gesamtheit. Das liegt schon in seinem Begriff der „Divinität" als Voraussetzung, denn sie ist natürlich als eine allgemein-menschliche Anlage gedacht, zu deren Verwirklichung jeder angeleitet werden kann und soll. Wir haben ferner von ihm selbst die Erklärung, daß die Askese gleichsam die Vorbedingung für den Islam sei (S. 212 unten). „Die Rede des Gesetzes ist für die Masse da, nicht für die Seltenen" (S. 194). Aber vor allem liegt hierin der Sinn der vielen verschiedenen Rangstufen in der Armut und Weltentsagung, die Gh. teils der sûfischen Tradition entnimmt, teils neu bildet. Dort standen sie im Dienste der esoterischen Tendenz, und kein Außenstehender konnte den geheimen Sinn ihrer Namen begreifen. Für Gh. sind sie ein wichtiges Glied einer exoterischen Seelsorge. Jeder soll an ihnen Anteil haben können, jeder soll sich selbst beurteilen lernen, jeder Moslem soll Asket sein. Daher ihre Abstufung und das Wertlegen auf sachentsprechende Einteilung und persönliche Anwendung. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen!

S. 215 unten: „Die Weltentsagung teilt sich nach dem Grade ihrer Entschiedenheit in drei Rangstufen: am niedrigsten steht der, der auf die Welt verzichtet, aber dabei nach ihr Verlangen trägt, so daß sein Herz sich auf sie richtet und sein Sinn sich ihr zuneigt. Jedoch kämpft er dagegen und läßt von ihr ab. Diesen nennen wir den ‚mühsamen Asketen' (mutazahhid). Es ist der Anfang der Entsagung, für einen, der die Rangstufe der Entsagung durch Verdienst[1]) und Anstrengung erreichen will. Der mühsame Asket will zuerst sich selbst und dann erst seinen Geldbeutel in den Gottesgehorsam einordnen; der richtige Asket dagegen ordnet zuerst seinen Geldbeutel und hernach sich selbst in den rechten Gottesgehorsam ein — nicht bloß in das standhafte Ertragen des Entbehrens. Der mühsame Asket steht in dauernder

[1]) Der kasb oder iktisâb ist in der ash'aritischen Dogmatik der concursus oder Anteil des Menschen an seinem eigenen Handeln trotz der göttlichen Vorherbestimmung. In der Sprache der sûfischen Mystik tritt kasb, synonym mit haraka = sich regen, in den Gegensatz zum tawakkul, dem willenlosen Gottvertrauen.

Gefahr, denn manchmal sind seine Sinne stärker als er und seine Begierde zerrt an ihm, so daß er wieder zur Welt umkehrt und bei ihr Erquickung sucht, bald mehr, bald weniger. — Die zweite Rangstufe nimmt der ein, der die Welt aufgibt aus Gehorsam und weil er sie als armselig ansieht im Vergleich zu dem, was er begehrt . . . Aber das ist ebenfalls ein Mangel. — Die höchste Stufe ist die, daß einer aus Gehorsam der Welt entsagt, aber auch noch seine Entsagung dazu aufgibt,[1]) so daß er nicht einmal seine Entsagung sieht, da er nicht mehr sieht, daß er etwas aufgegeben hat."

Ähnlich unterscheidet Gh. bei der Armut sechs Stufen. „Die höchste ist die des Unabhängigen, dann folgen der Verzichtende, der Zufriedene, der Genügsame, der Gierige und schließlich der gezwungene Arme, dem seinerseits wiederum sowohl Verzicht, wie Zufriedenheit, wie Genügsamkeit zugeschrieben werden können" (S. 186).

Die Wendung zur Allgemeinheit[2]) bringt in Ghazalis Auffassung der Askese all die sittlichen Antriebe zur Geltung, die in der Sûfik verkümmerten. Denn das Sittliche muß immer exoterisch gerichtet sein, weil es seinem Wesen nach sozial ist, im Gemeinschaftsdasein wurzelt und aus der gegenseitigen Verantwortung recht begründet wird; Ethik der Monade ist ein unvollziehbarer Gedanke. Wir hören daher alsbald von so zarter Rücksichtnahme auf den Nächsten als notwendiger Bedingung der Askese, daß wir das Liebesgebot des Neuen Testaments erfüllt oder übertroffen glauben könnten. Der Begriff des adhâ, der Schädigung des Nächsten an seinem Innenleben, erfordert hier unsere Aufmerksamkeit (vgl. Röm. 14, 21). Er ist, soweit man sehen kann, von Gh. selbst eingeführt.

---

[1]) Die völlige Selbstvergessenheit, fanâ u. ä. Ausdrücke, ist ein Hochziel der sûfischen Mystik. Wir bemerken auch an dieser Stelle, wie nüchtern Gh. bleibt, indem er als die Hauptsache hinstellt, sich vom Selbstgefallen zu lösen. Zwar kennen auch die Sûfis ein fanâ ʿan ruʾyati fanâʾihî: ein Loswerden des Sehens des Entwerdens, aber das ist doch nur die Zuspitzung des fanâ aufs höchste. (Hartmann, Qusch. 94.)

[2]) Diese Verallgemeinerung nicht nur der Pflicht zur Askese, sondern auch des Standes und Geistbesitzes der Asketen, kann, gerade in ihrer ethischen Bedeutung, religionsgeschichtlich vielleicht in Parallele gestellt werden zu der Verallgemeinerung des Priestertums in Exodus 19 und des Geistesempfanges in Joel 2. Solche Heroldsrufe sind der Atem schöpferischer Geister.

„In vielen Fällen zieht der Bettel eine innere Schädigung des Angebettelten nach sich, denn manchmal war dieser gar nicht in der Verfassung, aus lauterem Herzen freigebig zu spenden. Wenn er nun aus Scham vor dem Bittenden oder aus Rücksicht auf Zuschauer (riyâ' Augendienerei) seine Gabe spendet, so ist das Annehmen solchen Geldes verboten (weil es den Geber zur Heuchelei verleitet). Wenn der Angebettelte aber mit seiner Gabe aus Scham zurückhält, so wird er innerlich dadurch verwirrt, daß er sich auf einmal wie einen Geizhals handeln sieht. Gibt er etwas, so schädigt er seinen Besitz, hält er die Gabe zurück, so schädigt er seinen Ruf. Beides ist ein Schaden, und der Bettler ist die Ursache hiervon. Schaden zuzufügen ist aber verboten, außer in Fällen dringender Not" (S. 202 oben). — „Die Schädigung des Angebettelten kann man dadurch ausschalten, daß man sich nicht an eine bestimmte Person richtet, sondern das Gespräch ganz unauffällig auf den Gegenstand der Bitte lenkt. Dann wird nur der, der das ehrliche Verlangen nach Mildtätigkeit hat, sich zum Spenden bewogen fühlen. Wenn man natürlich in Gesellschaft einen bestimmten Mann dabei anblickt und dieser nicht gerade zum Geben bereit ist, so wird man ihn dem Vorwurf der andern aussetzen und ihn schädigen. Denn mancher würde dann nur unwillig aus Furcht vor Tadel spenden, obwohl es ihm insgeheim das liebste wäre, sich möglichst ohne Makel der Spende zu entziehen" (S. 203 unten). — „Wenn der Geber durch seine Gabe bekannt, beliebt und berühmt zu werden wünscht, muß man seine sündliche Absicht zurückweisen und darf die Gabe nicht annehmen, weil ihm dies zu seinem sündhaften Zweck verhelfen würde" (S. 199).

Schließlich hat das Prinzip der Divinität noch eine letzte sittigende Wirkung, den Ausschluß des Verdienstgedankens. Von der „Belohnung" redet Gh. freilich andauernd; aber die Askese, das Aufgeben der Welt, ist ihm keine verdienstliche Tat des Menschen mehr; die Seligkeit ist kein Lohn, der uns um der Enthaltsamkeit willen zukäme. „Das Wissen, die Grundvoraussetzung der inneren Haltung, ist das Wissen darum, daß das, was man aufgibt, armselig ist im Vergleich zu dem, was man dafür erhält. So weiß der Kaufmann, daß das, was er eintauscht, ihm nützlicher ist als das, was er verkauft" (S. 209).

„Wie einer, der einen Dirhem für zwei Dirhems hingibt. Das ist ihm nicht schwer, selbst wenn er nur wenig mehr dafür

zu erwarten hätte. Jedoch wird solch ein Asket ohne Zweifel seine Entsagung betrachten und sie lieben, wie ein Verkäufer seine Ware ansieht und liebt; ja, möglicherweise bewundert er sich noch selbst und seine Entsagung und spiegelt sich in dem Gedanken, daß er etwas aufgegeben habe, das wertvoll ist — freilich: gegen etwas anderes, das viel wertvoller ist!" (S. 215 unten).

„Ferner ist zu beachten, daß das Ausgeben und Verschenken von Besitz keine Entsagung bedeutet, wenn es geschieht, um seine Freigebigkeit und Ritterlichkeit (futuwwa, das Beduinenideal der Männlichkeit) zu zeigen oder um sich dadurch die Herzen geneigt zu machen oder gar um Genusses willen. Das alles mögen Vorzüge der Lebensführung sein, die aber mit dem religiösen Leben nichts zu tun haben. — ‚Askese' heißt vielmehr, die Welt aufgeben, weil man ihre Armseligkeit im Vergleich zum Werte des Paradieses erkannt hat. Was die andern Arten von Aufgeben anlangt, so können sie ja auch bei solchen vorhanden sein, die nicht an das Jenseits glauben. Das kann gegebenenfalls Edelmut, Ritterlichkeit, Charakterstärke sein, ist aber keine ‚Askese' (S. 210).

Freilich ist der Lohngedanke aus den Überlieferungen nicht zu streichen, und Gh. selbst kann gelegentlich die Askese als das Verlangen nach dem Lohn und ewigen Genuß beschreiben: „ein Asket ist der, der die Welt aus Verlangen nach der Belohnung Gottes im Jenseits aufgibt; etwa so, daß er den Genuß der Getränke in dieser Welt aufgibt, weil er die Getränke des Paradieses begehrt, oder daß er den Genuß der Kebsweiber und Frauen aufgibt, weil er die Hûris begehrt, oder daß er das Spazierengehen in den Gärten aufgibt, weil er die Gärten des Paradieses mit ihren Bäumen begehrt, oder daß er den Schmuck und Zierat dieser Welt aufgibt, weil er den Schmuck des Paradieses begehrt, oder daß er die Leckerspeisen aufgibt, weil er die Früchte des Paradieses begehrt; und außerdem treibt ihn die Furcht, daß einst zu ihm gesagt werden könnte: Ihr habt euer Gutes in euerm Leben davongetragen, nämlich die Welt (Qoran 46, 19 vgl. Luk. 16, 25). Daher zieht er all das, was ihm im Paradies verheißen ist, dem, was ihm in der Welt ‚sonder Müh und Schand' zu genießen möglich wäre, vor, weil er weiß, daß die Güter des Jenseits besser und ewiger sind, dagegen alles, was es außer ihnen gibt, weltliche Bestrebungen sind, die für das Jenseits überhaupt keinen Nutzen haben" (S. 210 unten). „Enthalt-

samkeit ist um eines ewigen Genusses willen auch auf die Länge leicht zu ertragen“ (S. 220).

Das sind Motive, die er sich nicht entgehen läßt, aber seine Grundhaltung ist doch die, daß die dem Wesen der Seele angemessene Ewigkeit und die Anhänglichkeit an Gott ein so großes Gut ist, daß man sie nur wie ein Geschenk annehmen kann. Daß Ghazali davon zu sagen weiß, wie der Gedanke der Verdienstlichkeit die Askese verdirbt, haben wir eben von ihm gehört (S. 215).

Noch dürfen wir dies Kapitel nicht schließen, bevor wir nicht auch die Beschränkung aufzeigen, der Ghazalis „Synthese“ zum Opfer gefallen ist. Wohl oder übel mußte er ja mit der im Islam allmächtigen Tradition seinen Kompromiß schließen, und die überlieferten Aussprüche und Regeln ließen sich eben nicht in jedem Falle umdeuten. So bleiben schließlich doch sowohl Verdienstlichkeit wie Weltflucht erhalten und werden nicht überwunden. Die daradjât (Stufen), denen der mystische Sinn, notwendige Durchgangspunkte in aufsteigender Entwicklung zu sein, genommen und eine moralische Bedeutung gegeben war (Ansporn zu energischer Heiligung), verwandeln sich gleichzeitig in festliegende Maßstäbe, die sich nun leicht dazu verwenden lassen, den im Prinzip abgeschnittenen Verdienstcharakter der Askese zu ersetzen. Sosehr Gh. auch bemüht ist, die vielen Abstufungen und Grade der Askese seelsorgerlich als Anleitung zur Selbstprüfung und Gewissenserforschung zu verwenden, der einmal von Anfang an darin liegende kasuistisch-gesetzliche Zug ließ sich nicht mehr ausmerzen.

Und mit Hilfe dieser Abstufungen schleicht sich auch die Weltflucht, die doch durch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen beiseitegeschafft war, wieder herein durch die Hintertür des „geringsten Maßes“. Ob hier stoische Einflüsse mitspielen, mag dahingestellt sein. Tatsache ist, daß Ghazalis letztes Wort der Preis der äußeren Bedürfnislosigkeit und die Warnung vor jedem Überfluß bleibt. Das längste Kapitel seines Buches widmet er der Feststellung und Begrenzung der zum Leben unbedingt nötigen Dinge (ḍarûriyyât). Und zwar sind es sechs Lebensgebiete, die nach ihm in Frage kommen: Nahrung, Kleidung, Wohnung, Hausgerät, Ehe und Besitz und Beliebtheit.[1]) Jedesmal werden drei

[1]) Dies beides faßt Gh. als ein zusammengehöriges Gebiet auf, das die Grundlage jeder Weltliebe bildet.

Stufen für strenge oder weniger strenge Askese aufgestellt, wie das Beispiel von der Nahrung zeigen mag (S. 220).

„Nach der Menge der Nahrung beträgt das geringste Maß für den 24stündigen Tag $^1/_2$ Pfund, das Mittelmaß ein Pfund, und das höchstzulässige Maß zwei Pfund; das ist das Maß, das Gott für die Speisung des Armen, als Sühneleistung (kaffâra), bestimmt hat. Was darüber hinausgeht, heißt dem Bauche Raum geben und sich mit ihm beschäftigen. Wer nicht imstande ist, sich auf zwei Pfund zu beschränken, der hat keinen Teil an der Entsagung betreffs des Bauches. — Nach der Art der Speise ist die geringste Stufe alles, was nährt, selbst wenn es Brot aus Kleie sein sollte; die mittlere Stufe Gerstenbrot mit Weizen gemischt; die höchstzulässige Stufe Brot aus ungesiebtem Weizen. Wenn dagegen die Kleie entfernt wird, so daß das Brot sehr weiß wird, so beginnt man schon, sich daran Genuß zu bereiten, und verläßt das letzte Tor der Entsagung, geschweige denn die ersten. — Betreffs der Zukost ist die geringste Stufe Salz, Gemüse und Essig; die mittlere Öl oder ein wenig Fett, ganz gleich, von welcher Art; die höchstzulässige ist Fleisch, aber in der Woche nur ein- oder zweimal. Wenn man dauernd mehr als zweimal in der Woche Fleisch genießt, so fällt man auch aus dem letzten Tor des Verzichts heraus und gehört nicht zu denen, die dem Bauche entsagen."

Also vollkommene Herrschaft eines äußerlichen Religionsgesetzes bis ins kleinste hinein, das sich zwar etwas biegen, aber nicht brechen läßt. Die Welt ist von Grund auf gottfeindlich und daher die Beschränkung auf das Minimum oberste Religionspflicht, um ein reines Leben zu führen. Dieses Minimum wird nun aber religiös auch wirklich sanktioniert. Um die Reinheit des asketischen Lebens über allen Zweifel sicherzustellen, nimmt Gh. den kühnen Satz auf: Was von der Welt der Religion und ihren Zwecken dient, gehört nicht mehr der Welt an.

„Die Abkehr von der Welt zu Gott bedeutet doch das Nahekommen des ganzen Herzens zu Gott durch Gedenken und Sichversenken. Das ist aber unmöglich ohne Lebensdauer, und diese nicht möglich ohne das, was zum Leben nötig ist. Sooft du also Dinge der Welt in dieser Weise begrenzest, daß du das Verwerfliche von dem rein Körperlichen entfernst und dein Ziel nur die Unterstützung deines Gottgehorsams durch das Körperliche ist, beschäftigst du dich nicht mit etwas außer Gott! Denn wenn

man zu einem Gegenstand nur mit Hilfe eines anderen gelangen kann, so ist dieser gewissermaßen in dem ersten mit eingeschlossen" (S. 219).

„Aber jedes Mehr ist tödliches Gift und jede Beschränkung auf das unbedingt Notwendige ist nützliche Medizin, und dazwischen liegen unsichere Stufen . ., dies Maß an Irdischem ist die Religion selbst, denn es ist die Voraussetzung der Religion . . . Abraham, der Freund Gottes, kam einst in Not, so daß er zu einem Bekannten ging, um bei ihm zu borgen. Der aber tat es nicht, Abraham mußte bekümmert umkehren. Da offenbarte ihm Gott: Hättest du deinen ‚Freund' gebeten, hätte er es dir gegeben. Abraham sagte: O Herr, ich kannte deinen Haß gegen die Welt, so fürchtete ich mich, dich um etwas von ihr zu bitten. Da offenbarte ihm Gott: Das Bedürfnis gehört nicht zur Welt. — Somit gehört das maßvolle Bedürfnis zur Religion; was darüber ist, ist ein Schade im Jenseits und darum auch in dieser Welt" (S. 228).

Wir denken wohl unwillkürlich hierbei an Ev. Joh. 17, 16: In der Welt, doch nicht von der Welt; aber diese kräftige, sichere Unbedingtheit ist bei Gh. doch sehr abgeschwächt.

Fragen wir: Wie konnte Gh. sich so ins Äußerliche verlieren? Sah er nicht, daß seine sittliche Grundeinstellung dadurch im tiefsten erschüttert wurde? Aber Gh. war ja ein Kind des Islams, dem Äußeres und Inneres unlösbar verknüpft sind. Für die Gestaltung des Äußeren gibt es sowenig Freiheit wie für das Innenleben. Die Spannung, die zwischen dem sittlichen Sollen und seiner Verwirklichung in der jeweiligen Umwelt immer bestehen wird, konnte er nicht aushalten, konnte er seinen Schülern und Beichtkindern nicht zumuten. In äußere Dinge wird letztlich das Eine, Notwendige gelegt, denn die sittlichen Ansätze haben keine durchstoßende Kraft. Die aus der Mystik stammende Weltfeindschaft und die peinlich gesetzliche Lebenshaltung haben ihren natürlichen Bund geschlossen; aber der Artikel von der Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott ist dahingefallen. (Vgl. dagegen 1. Tim. 4, 4.) Die Freude an der gottgeschenkten Welt und ihrem unendlichen Reichtum, die Benutzung und Vermehrung ihrer Kräfte, kurz, die nach außen gerichtete, produktive und kulturelle sittliche Arbeit ist abgeschnitten.

So stehen wir vor der Tragik des umfassendsten Geistes; er konnte Welt und Gott nicht vereinigen. Aber auch trotz dieser

Schwäche wirkt Gh. immer echt seelsorgerlich, immer richtunggebend und anspornend für das persönliche Leben: „Denn die Askese hat keine Grenze in den vielen Eigenschaften der Seele, sondern ist nur dann vollkommen, wenn sie bei allen insgesamt durchgeführt wird. (Vgl. Jak. 2, 10.) Jeder also, der ein Stück von der Welt aufgibt, trotzdem er Macht darüber hätte, und zwar aus Furcht für sein Herz und für seine Religion, der hat einen Zugang zur Askese entsprechend dem, was er aufgegeben hat. Ja, zuletzt kommt er dahin, alles aufzugeben, was außer Gott existiert, so daß er nicht einmal einen Stein als Kopfkissen benutzt, wie es der Messias getan hat“.

3. Kapitel.

Die Gesinnungsethik Ghazalis.

Mit dem Streben nach Versittlichung geht bei Gh. Hand in Hand ein Streben nach innerer Freiheit vom Gesetz. Er ist weit davon entfernt, etwa Askese für Askese gelten zu lassen, als ob es nur auf das äußere Tun ankäme, lehnt dies vielmehr immer wieder entschieden ab.

„Man meint, daß der, der den Besitz aufgibt, ein Asket sei. So ist es nicht. Denn den Besitz aufgeben und Strenge zeigen ist eine Leichtigkeit für den, der den Ruhm der Askese liebt. Wie viele Mönche (ruhhâb) gibt es, die sich täglich auf ein geringeres Maß von Speise einschränken und beständig in einem Kloster wohnen, das keine Pforte hat. Aber ihrer aller einzige Freude ist, daß die Menschen um ihren Zustand wissen, auf sie sehen und sie preisen... Alle diese fallen in religiöser Selbsttäuschung dieser Welt zum Opfer, da sie nicht die Reinigung ihrer geheimen Gedanken und die Besserung ihres Charakters im Sinne haben“ (S. 229).

„Zu den Kennzeichen der Armut gehört, daß man dadurch seinen Charakter veredelt, Gott gehorcht, nicht über seinen Zustand klagt und Gott für die Armut dankt“ (S. 197 unten).

Ferner zwei charakteristische Traditionen: Wer für Gott asketisch lebt, gibt dir Senf und Essig zu schnupfen; der Gottesmann dagegen läßt dich Moschus und Ambra riechen. — Die Welt ist wie eine Braut, und wer sie sucht, wie die Brautputzerin; der Asket schwärzt ihr das Gesicht, rupft ihr die Haare aus und zerreißt ihr das Kleid. Aber der Gottesmann ist mit Gott dem

Allerhöchsten so beschäftigt, daß er sich gar nicht nach ihr hinwendet (S. 231).

Weder Armut noch Entsagung sind an sich selbst erstrebenswert, sondern auf die innere Qualität und auf das persönliche Verhältnis zu Gott kommt alles an. Sowohl Reichtum wie Armut, sowohl Selbstliebe wie der Haß gegen die Welt können schädlich sein. Richtet sich Gh. somit gegen jede Gesetzlichkeit, die der Armut und Entsagung an sich selbst, als menschlichen Leistungen, den Vorrang gibt, so nimmt er andererseits das Kriterium hierfür doch nicht aus dem mystischen Erlebnis.

Wenn er uns sagt, daß der Wissende seinen Blick auf sein Herz richten und daß jedermann in Entscheidungsfragen sein Herz zu Rate ziehen soll, und wenn er vor allem die Stimme des Herzens mit den Sicherheit gewährenden Muftis vergleicht und die Herzen selbst die Gelehrten des Paradieses nennt, so spüren wir hier eine Gesinnungs- oder Gewissensgrundlage, die die ethischen Gegebenheiten der Sûfik in der Weite des Anwendungskreises wie in der Festigkeit der Begründung doch bemerkenswert überragt.

„Du blicke in solchen Fällen nur in dein eigen Herz hinein; mögen auch die irdischen Richter über dich entscheiden, wie sie wollen! Der Mufti (der grundsätzliche Rechtsentscheidungen fällt) ist zwar der Lehrer des Richters und des Fürsten, damit sie Recht sprechen in der Welt des Zeugnisses (ʿâlam ash-shahâda, das Diesseits). Die ‚Muftis der Herzen' aber, das sind die Gelehrten des Jenseits.[1]) Ihre Entscheidung gewährleistet Rettung vor der Gewalt des Fürsten des Jenseits (Gott), so wie die Entscheidung des Rechtslehrers Schutz vor den Übergriffen des irdischen Fürsten gewährleistet" (S. 204). — „Alles dies aber kann nicht unter eine feste Regel gebracht werden, sondern hängt vom Glaubenseifer des Menschen ab und davon, wie er sich selbst im Angesichte Gottes betrachtet. Deshalb möge er sein Herz zu Rate ziehen und daraufhin handeln, wenn er auf dem Wege zum Jenseits wandelt. Wer eine feste Gewißheit hat und völlig darauf vertraut, daß er seinen Lebensunterhalt in der Zukunft schon bekommen werde, und sich offenkundig mit der ihm

---

[1]) Wer sind diese Muftis der Herzen? Nach dem ganzen Zusammenhang sind es keine Personen. Der Mufti ist hier nur als Gleichnis gebraucht. Die Herzen selbst sind die Muftis, der qalb ist die höchste Entscheidungsinstanz in inneren, religiösen Fragen.

augenblicklich zu Gebote stehenden Nahrung begnügt,[1]) dessen Stufe ist in Gottes Augen die höchste. Habe also keine Furcht für die Zukunft — Gott wird dir gewißlich deine tägliche Speise geben, dir und deiner Familie; wofern man nicht eine schwache Gewißheit hat und sich willig vom Teufel mit Angst erfüllen läßt" (S. 206).

„Deshalb muß der Wissende seinen Blick auf sein Herz richten, wie weit es sich von der Welt entfernt hat oder in sie verstrickt ist. Demnach hat also der Arme vor dem Reichen nur dann einen Vorzug, wenn sein Herz weniger am Besitz hängt" (S. 195).

Hierzu kommt nun die Anschauung von dem besonderen Herzenszustand (ḥâl), der für jede Handlung erforderlich ist. Der ḥâl ist in der Sûfik die Bezeichnung für geistliche Schauungen und Verzückungen. Gh. bindet ihn aber mit der Intention, Absicht (niyya), zusammen (S. 207), wendet also seine Bedeutung ins Ethische.[2]) Grundsätzlich richtet sich der ḥâl danach, welch ein Zweck mit dem Handeln verbunden wird, ist also ein dauernd wechselnder. „Wenn etwas nicht um seiner selbst willen, sondern für einen außer ihm liegenden Zweck erstrebt wird, so muß dieser Zweck zu dem Erstrebten hinzugefügt werden, denn erst dadurch wird sein etwaiger Vorzug offenbar" (S. 194). Daher darf die Umschreibung Obermanns „persönliche seelische Verfassung" oder unsere Übersetzung „innere Haltung", die sich beide auf neutralem Boden bewegen, doch unzweifelhaft in manchen Fällen zu der Bedeutung „Gesinnung", ja „Gewissen" spezialisiert werden.

Das Arabische hat ja kein Wort für „Gewissen", aber ist die Sache nicht deutlich getroffen, wenn Gh. davon spricht: „wie er sich selbst im Angesicht Gottes betrachtet, was zwischen dem Menschen und Gott vor sich geht"? Diese Stimme im Herzen setzt freilich ein großes Erlebnis der Wahrheit, eine Bekehrung voraus:

„Der aber, in dessen Seele sich die Wahrheit enthüllt hat und der sie dann erreicht hat, indem er sie in seinem Herzen erlebte und nicht nur das in sich aufnahm, was er sagen hörte,

---

[1]) qût-al-waqt, die Speise des „Augenblicks"; auch dies ist ein bekannter Spezialausdruck der Sûfis. Siehe darüber Hartmann, Qusch. 81 f.

[2]) Macdonald, Religious Attitude etc. S. 188 nennt den „ḥâl for Gh. and all Islam after him the only certain basis for religious faith and knowledge", denn die Philosophie habe im Islam für immer abgewirtschaftet.

der ist fest in der Wahrheit und kann nun sowohl auf den Mann mit engem Horizont wie auch auf den, der trotz vollkommener Kenntnis sich des Bedürfnisses halber beschränkt hat, herabblicken" (S. 218 unten). Ist dies mystisch zu verstehen? Die Mystiker hatten ja ihren besonderen „Heilsweg" (ṭarîqa), um zu höherer Erkenntnis und Einigung mit Gott zu gelangen. Der Novize muß durch allerlei Stufen der Läuterung hindurch, bis endlich das Irdische und jedes Begehren wie ein altes Kleid von ihm abfällt. Davon spüren wir aber hier bei Gh. nichts. Das Wahrheitserlebnis, die Offenbarung des Heils (die „Wahrheit" ist ja Bezeichnung für Gott selbst) steht am Anfang, nicht am Ende dieses Heilsweges! Erst die Gabe, dann der Gehorsam. Der ḥâl ist nicht Ziel, sondern Mittel zum Gehorsam. Gh. hat also die mystische Ausdeutung des Herzenszustandes abgelehnt.

Dazu kommt ein anderer wichtiger Begriff, den Gh. nicht wie den ḥâl aus der Mystik in die Ethik zu übersetzen brauchte, sondern den er aus der Alltagssprache nahm: es ist das Geschädigtwerden, taʾadhdhî; dies bedeutet nicht etwa nur Verunglimpfung im äußeren Leben, sondern bezieht sich bei Gh. auf den Seelenzustand in religiös-sittlicher Hinsicht. S. 183 heißt es: „Auf der höchsten Stufe der Armut steht der, der jeden ihm angebotenen Besitz verschmäht, sich durch ihn geschädigt fühlt und davor flieht, ihn anzunehmen, und zwar aus Haß gegen ihn und aus Vorsicht vor dem Übel in ihm und der Beschäftigung mit ihm. Das ist die Stufe des Verzichts."

Ghazali fragt: Mögen auch Reichtum und Armut, Weltgenuß und Weltentsagung in der Herzensentscheidung gleich sein, — welches von beiden wiegt trotzdem schwerer, bietet die größere Versuchung und schadet daher dem Menschen mehr? „Wenn du die Sache durch einen Vergleich betrachtest, so ist der Arme der Gefahr ferner, denn die Versuchung durch Freude ist im Vergleich zu der Versuchung durch Not zu schwer, als daß die Tugend darin obsiegen könnte. Deshalb sagten die Gefährten des Propheten: Wir wurden durch die Versuchung der Not geprüft und bestanden sie; aber als wir durch die Versuchung der Freude geprüft wurden, bestanden wir sie nicht. — Das ist die Naturanlage aller Menschen außer den ungewöhnlichen und vereinzelten, die in vielen Jahrhunderten nur ganz selten gefunden werden. Da aber die Rede des Gesetzes für die Masse da ist, nicht für die Seltenen, und die Not für die Masse das Nützlichere ist, so

tadelt das Gesetz den Reichtum und macht ihn verächtlich, lobt und preist dagegen die Armut" (S. 194.)

Da selbst ein frommer Reicher oft der Eitelkeit oder andern Fehlern erliegt, stimmt Gh. gern den Überlieferungen zu, nach denen das Seufzen eines Armen oder geduldig wartende Sparsamkeit besser seien als unendliches Almosenspenden (S. 195). Faqr, die Armut, wird zum eigentlichen Reichtum: „Der unabhängige Asket ist unabhängig 1. vom Bekommen des Besitzes, 2. vom Behalten des Besitzes und 3. auch vom Verlust des Besitzes. Denn er wird 1. nicht durch ihn geschädigt, so daß er es nötig hätte, ihn abzuweisen, noch 2. freut er sich an ihm, so daß er es nötig hätte, ihn zu behalten, noch 3. vermißt er ihn, so daß er es nötig hätte, ihn wiederzuerlangen. Sein Reichtum zielt in viel größerem Maße (als der irdische Reichtum) darauf hin, alles zu umfassen, und steht dadurch dem Allreichen, d. h. der damit gegebenen Eigenschaft Gottes näher . . ." „Wer sich so verhält, dem würde die ganze Welt nichts schaden, wenn sie in seiner Gewalt wäre und zu seinen Schätzen gehörte, da er ja die eigentlichen Besitztümer in dem Schatz Gottes und nicht in seiner eigenen Macht vor Augen hat und keinen Unterschied macht, ob sie sich in seiner oder eines anderen Hand befinden. Solche Armen müssen wir die Unabhängigen nennen . . ." (S. 184 unten).

Der Prüfstein bei all dem ist der, wie weit das Herz, d. h. die Gesinnung, an der Welt hängt: „Ganz deutlich ist, daß beider Entfernung von Gott sich danach richtet, wie schmerzlich sie sich von dem Entbehren des Besitzes berührt fühlen, und daß sie beide in dem Maße Gott näherkommen, je weniger ihnen das Entbehren des Besitzes etwas ausmacht" (S. 197). Ja, selbst jedes Verlangen nach der Existenz oder Nichtexistenz der Welt soll gänzlich aufhören (S. 185).

Sehr lehrreich ist auch die Beobachtung, daß die Gesinnung für Gh. ihren Lohn sofort mit sich bringt, indem sie eine zweifelhafte Sache erlaubt oder rein machen kann: „Freilich wäre das geduldige Ertragen seiner Lage das bessere Teil für ihn, und durch seine Bitte hebt er es auf. Aber soweit er dabei nur aufrichtig war, kann sein Bitten nicht als Sünde bezeichnet werden. Ein solcher spricht vielleicht: Ich habe kein Hemd unter meinem Rock, und die Kälte tut mir empfindlich weh. Ich kann sie zwar ertragen, aber sie ist mir doch sehr beschwerlich. — Wenn er hierbei ehrlich vorgeht, so wird sein Betteln durch seine Auf-

richtigkeit wettgemacht, so Gott will . . .“ „Von der Klage kann doch keine Rede sein, wenn man offensichtlich Gott dankbar und von den Menschen unabhängig ist. Dann bittet man nicht aus Bedürfnis, sondern spricht: Ich habe mit dem, was ich besitze, vollauf genug, aber weil meine Seele feige ist, fordert sie von mir ein Kleid mehr. Das übersteigt also das wirkliche Bedürfnis, aber (dies Eingeständnis) ist eine höhere Seelenregung; das hebt die Bitte über den Bereich der Klage hinaus“ (S. 203). Wahrhaftigkeit der inneren Haltung ist gewissermaßen die Sühne, kaffâra, für eine mangelhafte Handlung wie z. B. den Bettel.

Noch zwei Bedingungen sind zu besprechen, die Gh. für die asketische Gesinnung geltend macht. Der Gegenstand, dem man entsagt, muß liebenswert und begehrt sein, und er muß dem Asketen ohne inneren oder wenigstens äußeren Schaden frei zur Verfügung stehen. Denn auf Wertloses, Zweifelhaftes oder Verbotenes zu verzichten, ist keine Kunst, nichts Besonderes.

„Vielleicht führt dich der Teufel dadurch in die Irre, daß er dir vorspiegelt, daß du auch dann der Welt entsagst, wenn sie gar nicht an dich herantritt. Solchem Betruge darfst du nicht wie ein Schöpfeimer dem Strick folgen, sondern mußt mit starkem Vertrauen auf Gott bauen und um seine Hilfe bitten. Denn wenn du nicht erfahren hast, was das ist, über ein Ding zu verfügen, so verlaß dich nicht darauf, daß du schon stark genug zum Verzicht sein wirst. Wie mancher hat schon gemeint, genügend Scheu vor der Sünde zu haben, bloß weil ihm die Beteiligung an ihr schwer gemacht wurde. Sobald ihm dagegen die Grundlagen dazu erleichtert wurden, indem ihn nichts störte, auch nicht die Furcht vor den Menschen, fiel er ihr zum Opfer“ (S. 210). „Es kann also keine Askese ohne Tausch und ohne Aufgeben eines geliebten Gegenstandes gegen ein Liebenswerteres gedacht werden. Ein Mann sagte in seinem Gebet: O Gott, zeige mir die Welt, wie du sie siehst! Da sagte der Prophet zu ihm: Sprich nicht so, sondern sprich: Zeige mir die Welt, wie du sie deinen frommen Dienern gezeigt hast! Das sagte er deshalb, weil Gott die Welt als armselig ansieht, wie sie ist“ (S. 209). Wenn Gott die Bitte des Mannes erfüllte, dann hätte er nichts Liebenswertes mehr, dem er entsagen könnte (vgl. S. 208 oben).

Zeitweises Unangefochtensein berechtigt nicht dazu, seine kampflose Enthaltsamkeit Askese zu nennen. Nein, die volle Versuchlichkeit nach der objektiven wie nach der subjektiven

Seite hin muß gewährleistet sein, wenn es zu einer echten Askese kommen soll. Wir sehen, wie Gh. bemüht ist, den Kampf- und Entscheidungscharakter der inneren Haltung sicherzustellen. Es ist der Begriff der qudra (Macht), den wir hier ins Auge zu fassen haben. Menschen, zu denen die Welt nicht mit ihren Verführungskünsten kommt, können ihr auch nicht im eigentlichen Sinne entsagen.

Bis hierher kam die Tradition Gh. zu Hilfe, von hier ab mußte er allein weiterbauen. Wird er sich zur persönlichen Verantwortlichkeit des Einzelnen durchringen? Wird er die Möglichkeit eines Sieges mitten in der Versuchlichkeit für jedermann aufzeigen können? Zunächst sieht es ganz so aus: „Deshalb bitten wir Gott, daß er uns einen, wenn auch geringen Anteil an seinen Urquellen (mabâdî) gebe; denn Leute wie wir können gegen die Begierde nicht bis in ihre feinsten Regungen angehen, selbst wenn man die Hoffnung auf Gottes Gnadenbeistand niemals abschneiden darf. Aber wenn wir die wunderbaren Wohltaten Gottes gegen uns aufmerksam betrachten, wissen wir, daß Gott dem Allerhöchsten in nichts widerstehen kann. So ist also auch kein Ding zu hoch oder zu weit, daß wir nicht darum bitten dürften mit starkem Vertrauen auf die überschwengliche Freigebigkeit, die bereit ist, ganze Vollkommenheit zu gewähren" (S. 230).

Wir sehen wieder die ungeheure Spannung, in der Gh. steht, die sich hier vorbereitet, und die doch bei ihm zu einer großen Kluft wird. Denn Gh. baut hier nicht weiter. Er beginnt vom andern Ende seiner überkommenen Grundlage aus zu denken und von dorther wieder Brücken zu schlagen.

Gerade an den Punkten, wo wir die Verkündigung der persönlichen Gewissensfreiheit erwarten, begegnen wir einer eigentümlichen Zurückhaltung. Wir haben das unmittelbare Gefühl, als ob Gh. sich vor der Freiheit, die er fast in Händen hielt, fürchtete, — nicht seinetwegen, sondern der großen Menge wegen, daß sie von ihr falschen Gebrauch machen könnte. Es sieht aus, als ob er in der Lage Luthers sei, dessen „Freiheit eines Christenmenschen" in wilde Anarchie verkehrt wurde. Luther trug seine Botschaft des Glaubensgehorsams in die Welt hinaus trotz Verdrehung durch die Gegner; Gh. ging den Weg der klugen Vorsicht und der Kompromisse. An den urislamischen Gedanken der geistlichen Hierarchie, der unter der Pflege der Sûfik freilich die wunderlichsten Blüten getragen hatte, knüpft er an.

Grundsätzlich wird als einziger Maßstab für jedes Tun und Lassen die innere Haltung aufgestellt; aber „das ist ein schlüpfriger Boden und eine zu trügerische Stelle, als daß man darauf voranschreiten könnte“ (S. 195). Der Sieg über Welt und Reichtum ist nur ganz Seltenen möglich; für die Masse ist das Armsein der sicherere Weg. Nur Propheten und Heilige vermögen es, den Besitz wie Wasser, Gold wie Steine zu behandeln; eine besondere Klasse von „Wissenden“ ist es, denen die verderblichen Geheimnisse der Welt enthüllt werden. Ihnen haben die anderen, Nichtwissenden, zu folgen und sind an sie gewiesen; diese wiederum haben die Pflicht, sich den Schwachen anzupassen und um ihretwillen in pädagogischer Absicht eine Scheinaskese zu führen.

„Wenn wir von einem Starken hören, der zur Vollkommenheit gelangt ist, jedoch offenbar durch Flucht und Scheu vor dem Besitz auf die Stufe der Schwachen herabzusinken scheint, so geschieht das, damit ihm diese darin nacheifern; denn würden sie ihm darin nacheifern, Besitz zu erwerben, so würden sie sich ins Verderben stürzen. Aus demselben Grunde flieht ein Schlangenbeschwörer angesichts seiner Kinder vor der Schlange, nicht weil er zu schwach wäre, sie zu fangen, sondern weil er weiß, daß, wenn er sie ergriffe, seine Kinder es auch täten und ins Verderben liefen. In diesem Sinne ist es für die Propheten, Heiligen und Kundigen notwendig, sich in ihrem Wandel den Schwachen anzupassen“ (S. 183).

In diesen kurzen Umrissen hat nun die ganze Orthodoxie Platz. Gesetzlichkeit und Kasuistik ziehen ein, denn aufs „Erlaubte“ kommt alles an (siehe oben S. 13). Prophetenideal und Ḥadîth (d. h. Überlieferungen über das Leben Mohammeds und seine Aussprüche; sie sind meist erst später in guter Meinung erdichtet) gelten als unumstößliche Richtschnur und legen das freie Gewissen in Ketten, ohne ihm doch den Geist des Handelns übermitteln zu können. Khabar (Nachricht), athar (Tradition) und sunna (Sitte des Propheten) sind die führenden Begriffe.

Die Spannung wird so gelöst, daß Sieg und Versuchlichkeit für immer auseinanderfallen. Die, die täglich in der Versuchung stehen, sind vom Siege so weit ab, daß sie sich mit beschränkten Zielen begnügen müssen: Nachahmung der asketischen Gewohnheiten der Heiligen. Und die Auserwählten, die sich des völligen Sieges über alle Weltreize erfreuen, haben ihn nur durch besondere

Offenbarung Gottes erlangt, sie sind nicht mehr versuchlich. Die Möglichkeit eines ständig aus dem Kampf heraus erreichbaren Sieges kennt Gh. nicht.

Fragen wir nach der Ursache, so werden wir keine bessere Antwort geben können als De Boer[1]): Es fehlte Ghazali der wesenhafte Gedanke eines überpersönlichen Gesetzes, das in das menschliche Herz eingegraben und unbedingt verpflichtend ist.

---

[1]) In Hastings Enzykl. V., Ethics, Muslims, zit. Heinr. Frick, Ghazali und Augustin.

II. Teil:

Die Begründung der Askese bei Ghazali.

4. Kapitel.

Die mystisch-dualistische Begründung.

Ist uns die Komplexität und Polarität des Ghazalischen Denkens aufgegangen, so müssen wir uns jetzt der Ausführung seines Themas zuwenden. Die Frage nach der Begründung und Motivierung der Askese mag uns dabei leiten. Es handelt sich in erster Linie um die Anschauung von der Welt und vom Menschen, die stark dualistisch gefärbt ist. Hier offenbart sich mit am meisten der Einfluß der islamischen Mystik auf Ghazali.

Wir wissen, wie stark die neuplatonischen Einflüsse auf die Sûfik und den ganzen Islam gewesen sind.[1]) Auswirkungen der Emanationslehre finden wir auch im Kreise der moslimischen Asketen und Mystiker; man redet z. B. davon, daß der Fall des Menschen eine Folge seiner göttlichen Natur gewesen sei. (Von Djîlî wird dieser Ausspruch berichtet.) Wir würden uns nicht wundern, wenn ähnliche Erkennungsmale bei Gh. sichtbar würden. Natürlich erwarten wir keine Äonenspekulationen, aber doch den gemäßigten Dualismus des christlichen Mönchstums, dessen Einfluß ja auch in unserem Buche mehrfach durchschimmert: die Welt das Prinzip des Bösen schlechthin.

Und zunächst scheint dies auch der Fall zu sein. Setzt ja doch gleich der Prolog mit einer Schilderung der Welt (dunyâ) als der Erzfeindin Gottes ein. Gott und Welt sind einander ausschließende Gegensätze. „Die sichere Handhabe der Askese ist das Wissen um die Gegensätzlichkeit von Welt und Religion" (S. 220). — „Man muß mit Gott in vertrautem Umgange stehen, und über sein Herz muß die Süßigkeit des Gehorsams den Sieg behalten. Denn das Herz kann ohne die Süßigkeit der Liebe nicht auskommen; ent-

[1]) Vgl. Goldziher, Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadîth, Ztschr. f. Assyr. XXII, 317.

weder liebt es die Welt oder Gott. Diese beiden verhalten sich im Herzen wie Wasser und Luft im Becher. Dringt das Wasser ein, so entweicht die Luft, zugleich können sie nicht darin sein. Wer mit Gott in Gemeinschaft steht, der ist von ihm ausgefüllt und kann nicht von etwas anderem ausgefüllt sein" (S. 230).

„Denn ein leeres Herz kann man sich nicht vorstellen, sondern in ihm ist entweder Gott oder Nicht-Gott. Deshalb, wer sich an Nicht-Gott wendet, wendet sich von ihm ab, und wer sich zu ihm wendet, der wendet sich von Nicht-Gott ab. In dem Maße, als er den einen aufgibt, nähert er sich dem andern und umgekehrt. Ein Bild hierfür kann uns der Osten und Westen sein. Wer zwischen ihnen hin- und hergeht, nähert sich dem einen um das Stück, das er sich vom andern entfernt, ja das Näherkommen zum einen ist selbst schon das Sichentfernen vom andern; so ist die Liebe zur Welt selbst schon Haß gegen Gott". (S. 195 oben). An vielen Stellen nennt Gh. die „Welt" alles, was außer Gott existiert. So scheint auf den ersten Blick die dualistische Begründung der Askese bei Gh. maßgebend zu sein.

Aber bei näherem Zusehen ergibt sich doch eine etwas andere Sachlage. Die Welt ist bei Gh. nicht ein Prinzip für sich, sondern von Gott geschaffen und darum an sich nicht absolut böse, sondern nur so weit, als sie die Gefahr in sich birgt, den Menschen von Gott abzuziehen. Der Haß gegen die Welt soll sich selbst überflüssig machen, wie es das Reittier wird, mit dem man die Pilgerfahrt unternimmt (S. 185). Nicht um ihrer selbst willen ist die Welt zu fürchten, sondern nur darum, weil sie ein Hindernis auf dem Wege zu Gott ist.

Daraus geht aber klar hervor, daß Gh. die Weltentsagung nicht von der Schlechtigkeit der Welt her, sondern vom Gottesgedanken her begründet. Freilich nicht vom Gottesbegriff des Qoran her. Vom Qoran aus läßt sich die Notwendigkeit der Askese, wie die Qoranzitate bei Gh. selbst zeigen, nur dann beweisen, wenn man den Begriff der Welt zuvor anderswoher entlehnt hat. Die Quelle, aus der Gh. ihn schöpfte, war die sûfische Theologie. Ihr verdankt er dieses wirkungskräftigste, wertvollste Prinzip seiner Lehre von der Askese. Danach ist Gott der, in dem das Ziel und die einzige Seligkeit des Menschenherzens besteht. Alles nun, was den Menschen an diesem Ziele hindert, und nur dies, ist „Welt". Sie kann in ihren feinen

Formen wie ein Aufpasser sein,[1]) der den Menschen zur Unaufmerksamkeit verleitet, oder in ihren gröberen Formen wie Ketten und Bande, wie Fallen und Stricke, die ihn ins Verderben ziehen. „Vielmehr gleicht alles, was außer Gott existiert, einem Spion, der heimlich mit dabei ist, wenn der Liebende und der Geliebte beisammensitzen. Wenn das Herz des Liebenden sich nun dem Spion zuwendet, ihn haßt, lästig findet und seine Anwesenheit verabscheut, so ist sein Herz mit dem Haß gegen ihn beschäftigt und wendet sich ab von dem Genuß, den Geliebten zu schauen. Aber wenn ihn die Liebe ganz erfüllte, würde er auf keinen anderen als auf den Geliebten achten. Ebenso wie es eine Ketzerei (shirk) ist und Schädigung der Liebe bedeutet, wenn man in Gegenwart des Geliebten sich in Liebe einem andern zuwendet, so auch, wenn man den andern mit Haß ansieht; einer von beiden muß ihm doch gleichgültiger sein. Liebe und Haß lassen sich eben nicht in ein und derselben Haltung vereinigen" (S. 185).

Weil der Mensch aber mit jeder unruhevollen Sorge (hamm) seinem Lebenszweck, zu Gott zu kommen, entfremdet wird, ist die Askese das Notwendigste in der Religion. In dieser positiven Richtung ist auch ohne Zweifel der dem Omar zugeschriebene Spruch zu verstehen: „Die Weltentsagung ist Ruhe für das Herz und für den Leib" (S. 214). Er ist wie ein Anklang an Augustins Wort: non requiescit cor nostrum donec requiescat in te.

Jedoch der alles Beherrschende und zur Klärung unentbehrliche Begriff ist der shughl, die Beschäftigung mit anderem als Gott, das Zerstreutsein in den Dingen der Welt, die Ablenkung des Herzens von Gott. Er gehört, wie es scheint, zu Gh.s Eigengut, jedenfalls in der überragenden Stellung, die er ihm gegeben hat. Je nach dem Grade des shughl bestimmt sich das Maß der vorhandenen Weltliebe und das Maß der anzuwendenden Entsagung. Ja, nach ihm bestimmt sich überhaupt erst, was eigentlich „Welt" ist und so genannt werden kann. An ihm ermißt sich die ganze Schwere des Glaubenskampfes: es kommt darauf an, daß Gott im Menschen siegt trotz der dauernden Täuschung und Blendung durch die Welt.

Von diesem Herzstück in Ghazalis System gehen nun wieder Verbindungsfäden nach beiden Seiten: zur Autonomie und zur

---

[1]) raqîb, Spion, ein der Sûfik geläufiger Ausdruck, vgl. Nicholson, Stud. in Islamic Myst., 200 ff.

Orthodoxie. Gh. lehrt nämlich, daß der einzige Schleier zwischen dem Menschen und Gott das Beschäftigtsein mit sich selbst ist (S. 185). Damit ist aber der Kampf gegen die Welt grundsätzlich in das Ich des Menschen verlegt; jeder hat die Pflicht, sich selbst zu erkennen, ob sein Herz sich in Sklaverei oder in Freiheit befindet, und den Übergriffen der Seele (nafs, das böse Prinzip im Menschen) zu wehren. „Betrog dich die Seele in verbotenen Dingen, so hüte dich um so mehr bei erlaubten Dingen, auf das Versprechen deiner Seele zu vertrauen! Vielmehr besteht die einzige starke Sicherheit gegen sie darin, daß du sie ein um das andere Mal auf die Probe stellst, wenn du dich stark genug dazu fühlst. Wenn sie dauernd einhält, was sie versprochen hat, trotzdem du alle Zufälle und jede heimliche und öffentliche Entschuldigung ausschließt, dann magst du dich ruhig ein wenig auf sie verlassen; doch mußt du dich vor ihrer Veränderlichkeit sehr hüten, denn sie ist schnell bereit, den Vertrag zu brechen, und kehrt leicht zu ihrer alten Natur zurück, kurz, man ist nicht eher sicher vor ihr, als bis man sie aufgibt“ (S. 210).

Schon der Anfang der Erkenntnis ist unmöglich, wenn man irgendwie abgelenkt ist (S. 194). Eine Ablenkung von Gott liegt aber bereits in dem Haß gegen die Welt vor; vollkommen ist der Asket erst dann, wenn ihm sogar das Vorhandensein der Welt gleichgültig ist, wenn er auch auf den Haß, auf jegliche Begehrung zu verzichten, gelernt hat. Freilich ist das schwer zu erreichen, aber Gott, dem kein Ding zu schwer ist, gewährt dem vertrauensvoll Bittenden freigebig ganze Vollkommenheit.

So etwa sieht die eine Seite aus. Gh. hat wieder die Pfade der ins Pantheistische schweifenden Mystik sorgfältig gemieden. Nicht eigentlich Gott ist es, den der Asket durch seine Weltentsagung erreicht, sondern diese ist ins Ethische umgebogen; sie bereitet den Menschen nur vor und macht ihn würdig für die visio beatifica, das selige Schauen Gottes im Jenseits. Gott selbst bleibt in seiner Erhabenheit unerreichbar, auch wenn er dem Menschen in jedem Augenblick greifbar nahe ist. Zum Überfluß weist Gh. jeden mystischen Überschwang ausdrücklich zurück: Wir können die Welt niemals so ansehen wie Gott, für den sie vollkommen entbehrlich und verächtlich ist. Wir sind an sie gebunden und haben daher immer eine gewisse Schätzung für sie übrig. Sie bleibt uns etwas Begehrenswertes, Wertvolles, und muß es uns, unserer Relativität entsprechend, bleiben. Als Motiv

zur Askese ergibt sich hieraus die Demut, mit der auch der Prolog beginnt.

Die Beziehung zur Orthodoxie stellt Gh. durch eine einfache Überlegung her, die wir schon kennen. Der Charakter der Welt als shughl liegt nicht ohne weiteres für den Verstand zutage, sondern ist eine geistliche Erkenntnis, die enthüllt werden muß. Solch ursprüngliches Wissen ist nur wenigen zugänglich, in erster Linie den Propheten; die andern müssen sich auf deren Worte verlassen. Der Exkurs über die Notwendigkeit und die vier Merkmale des Propheten (S. 187) befindet sich sicherlich nicht zufällig in unserem Buche.

Damit ist Gh. zu guter Letzt doch noch bei der Theologie des Qoran gelandet; und es fragt sich nur, was alles er von hier zur Begründung und Motivierung der Askese zu gewinnen imstande war.

5. Kapitel.

Die Verwertung der Qoranischen Motive.

Wo die mystische Theologie für Gh. unerreichbar ist, da folgen die Gedanken nach einem kurzen Aufflug alsbald dem dogmatisch-gesetzlichen Geleise, wenn auch die Anschauung durch packende Bilder belebt wird; und nur die philosophische Betrachtung hilft ihnen zuletzt zu einer straffen Zusammenfassung. Damit soll aber nicht etwa der Eindruck erweckt werden, als ob diese Dinge für Gh. nicht ebenso wichtig und lebenswahr seien wie die Gegenstände der mystischen Theologie. Uns kommt es in unserer Beurteilung ja nur auf die Art der Begründung an. Und da müssen wir feststellen, daß die zur Orthodoxie führenden bzw. aus ihr stammenden Gedankenreihen im wesentlichen um die Brennpunkte Paradies—Hölle, Genüsse—Strafen kreisen.

Mit leuchtenden Farben wird zunächst der Wert des Jenseits (âkhirat) gegenüber der Welt geschildert wie die dauerhafte Schönheit der Perle gegenüber dem dahinschmelzenden Schnee (S. 209). Die Eitelkeit der Welt wird durch das Gleichnis des Bissens eindrücklich gemacht, der sich nach dem Genuß in stinkenden Kot verwandelt (S. 216). So wenig Nutzen bringen die weltlichen Bestrebungen für das Jenseits ein. Wer diesen wertlosen Brocken Welt fortwirft, um zum großen Weltenkönig zu gelangen, der darf auf eine günstige Entscheidung seiner Sache hoffen; wer

dagegen diese Welt lieber hat, verscherzt sich dies, verachtet gleichsam die Liebe Gottes und setzt sich seinem Zorne aus. „Wer diese Welt für das Jenseits aufgibt, wird von den Leuten der Erkenntnis und den Meistern der Herzen, bei denen Gesichte und Offenbarungen reichlich vorhanden sind, mit einem Manne verglichen, dem ein Hund an der Tür des Königs den Eintritt verwehrte, und der ihm einen Bissen Brots zuwarf, um ihn abzulenken, dann zur Tür hineinging und Audienz erlangte, bis seine Angelegenheit ganz und gar durchdrang, soweit die Macht des Königs reichte. Siehst du wohl, wie der Mann überzeugt war, daß er beim König viel vermöchte, wenn er dessen Hund ein Stück Brot zuwürfe als geringe Gegengabe für das, was er erreichen würde? Nun: der Teufel ist der Hund an der Tür Gottes, der die Menschen am Eintreten hindert, trotzdem die Tür offen und der Vorhang aufgehoben ist“ (S. 216).

„Da wir die Weltentsagung mit einem Kaufgeschäft vergleichen können, bei dem man etwas Besseres gegen etwas Wertloseres eintauscht, . . . so wird dem, der das Gegenwärtige gegen das Unsichtbare aus der Hand gibt, das Unsichtbare zuteil, sobald er mit seinen Bemühungen zu Ende gekommen ist“ (S. 209 unten). Die das ganze Leben hindurch währende Weltentsagung ist ein einziges Handelsgeschäft, das mit dem Tode abgeschlossen wird: ein feines, allerdings echt orientalisches Gleichnis, das parallel steht zu den bekannten Vergleichen der Bibel: Das ganze Leben ein Schlaf (Ps. 90), ein Arbeitstag (Matth. 20), eine Nacht des Wartens (Matth. 25), ein Wettlauf (1. Kor. 9).

Aus dem darin liegenden Lohngedanken folgt für den Moslim die Schilderung der Freuden des Paradieses als anziehendes Motiv und die Schilderung der Gefahren und ewigen Strafen als abschreckendes Motiv. Wir sehen: die Gegensätzlichkeit von Welt und Gott, die auch in der mystischen Theologie die Grundlage bildete, führte dort infolge des andersgearteten Gottesbegriffs zur religiösen Sehnsucht und sittlichen Läuterung; sie führt in der orthodoxen Theologie infolge der sinnlich vorgestellten Ewigkeit zu der Hoffnung, daß der Asket für seine Entbehrungen durch dieselben Genüsse, auf die er hier verzichtete, dort in gesteigerter Form entschädigt wird.

Sehr oft hören wir in den von Gh. aufgenommenen Traditionen die Genüsse des Paradieses anpreisen, und nicht nur dort, auch in Gh.s eigenem Munde: „Die Reinen sind die, denen

Gott ihr Leib und Leben abgekauft hat für den Preis des Paradieses“ (Qoran 9, 112). „Da sie nun sehen, daß sie den Genuß von etwa 20—30 Jahren für den Genuß der Ewigkeit aufgegeben haben, freuen sie sich über das Kaufgeschäft, daß sie abgeschlossen haben“ (S. 218).

Ebensooft werden uns die Strafen des Reichtums und des Überflusses vor Augen gemalt. „Der Reiche hat lange Abrechnung, auch wenn er sein Geld für gute Zwecke verwandte, so daß er sich fast zum Paradiese verspätet (am Jüngsten Tage, S. 195). Denen, die nur aus Furcht vor der Strafe Asketen wurden, wird auch im Gericht die größte Furcht in Aussicht gestellt.“ So lautet z. B. eine Erzählung hierüber, daß ein Mann bei der Abrechnung so lange aufgehalten wurde, daß, wenn hundert durstige Kamele zu seinem Schweiße zur Tränke gekommen wären, sie ihren Durst gestillt hätten und zurückgekehrt wären (S. 216); so angstvoll war die Erregung und so lange dauerte die Sache. Jeglicher Besitz ist eine Prüfung, die leicht gegen den Menschen entscheiden kann. Andererseits stehen Hûris, Schlösser und alle Bequemlichkeiten dem Armen und Asketen einst zur Verfügung.

Es will demgegenüber nicht viel verschlagen, daß Gh. solche Äußerungen der frommen Selbstsucht durch die Methode der Rangstufen am liebsten unterdrücken und ausschalten möchte, indem er ihnen gegenüber die Seligkeit des Schauens Gottes in jeder Weise als das Vorzüglichste preist und sich bis zu der Behauptung emporwagt, daß es unmöglich sei, die sonstigen Genüsse des Paradieses mit der visio beatifica zu vereinen. Denn dieser Gesichtspunkt hat nicht die Kraft, die Eschatologie des Qorans umzustoßen.

„Wer sich alles dessen entschlägt, was außer Gott ist, selbst des Paradieses, und nur Gott allein liebt, ist ein Asket in des Wortes höchster Bedeutung. Wer dagegen sich nur aller Genüsse in der Welt entschlägt, jedoch nicht auf die ähnlichen Genüsse im Jenseits verzichtet, ist zwar ebenfalls ein Asket, doch steht er tiefer als der erste“ (S. 208).

„Wie jemand, der Dinâr und Dirhem (Goldmünze und Silbermünze) kennt und weiß, daß er nicht beide zugleich bekommen kann, allein den Dinâr vorziehen wird, so wird auch der, der Gott und das wonnige Schauen seines erhabenen Antlitzes kennt und weiß, daß es unmöglich ist, mit diesem wonnigen Schauen auch noch den wonnigen Genuß der schwarzäugigen

Hûris und das Anschauen des Bildes der Schlösser und grünen Bäume zu vereinigen, allein das selige Schauen lieben und nichts anderes vorziehen. Glaube nun nicht, daß in den Herzen der Seligen beim Schauen auf Gottes Antlitz noch Raum ist für die Freude an Hûris und Schlössern; dieser Genuß, verglichen mit der unbeschreiblichen Wonne der Seligen ist vielmehr wie der Besitz von Sperlingen und das Spiel mit ihnen im Vergleich zum Besitz der ganzen Welt und der Herrschaft über sie und alle Menschen“ (S. 216 unten).

Groß wird Gh. wieder da, wo er das Verderben der Weltseligkeit schildert. Da spricht er als Seelsorger, als Prophet, und das überzeugt. Wieder vergeistigt er die Anschauung: Nicht die leiblichen Strafen sind die schwersten, sondern das Verlustiggehen der Seligkeit und das Getrenntsein von Gott. „Die ganze Welt und wer den Leidenschaften frönt, gleicht einem Seidenwurm, der unaufhörlich rund um sich webt. Wünscht er dann aber, herauszukommen, so findet er keinen Retter und kommt elend um durch das Werk, das er selbst vollbracht hat. So ist jeder, der den Lüsten der Welt frönt. Er befestigt nur die Bande auf seinem Herzen, die ihn an das ketten, was er heftig begehrt. Und zwar binden ihn Besitz, Beliebtheit, Frauen, Kinder, Schadenfreude über den Feind, heuchlerische Verstellung vor den Freunden und allerlei weltliche Genüsse . . . So ist sein höchst beklagenswerter Zustand der eines Mannes, der mittendurch zersägt wird. Und dieser läßt doch die Pein in seinem Körper zurück, während sein Herz nur durch die Übertragung des Schmerzes gestraft wird, wenn er ihn überhaupt fühlt! Wieviel schärfer, meinst du, muß also die Qual sein, die nicht erst auf dem Wege der Übertragung, sondern ganz unmittelbar das innerste Herz trifft. Und doch ist das nur die erste Strafe, die den Menschen trifft, noch bevor er den Schmerz zu schmecken bekommt, daß er des Zugangs zum Allerhöchsten und der Nähe des Herrn der Welten verlustig geht . . .“ (S. 228 unten).

Doch noch ist nicht der Qoranische Doppelbegriff genannt, der, wenn man von der Sûfik herkommt, im Mittelpunkte der Lehre von der Weltentsagung zu stehen hätte: tauḥîd (Einheitsbekenntnis, Gott allein dienen), und sein Gegenteil shirk (Ketzerei, zwei Herren dienen), d. h. die praktische Ausdeutung des Bekenntnisses der Einzigkeit Gottes, jenes spezifisch islamischen Prinzips des Monotheismus. Da wir wissen, welch wichtige Rolle dieser Be-

griff in der sûfischen Mystik gespielt hat, würden wir es nicht anders erwarten, als daß auch Gh. sich seiner bediente und ihn mit zur Begründung der Askese verwendete, — wenn auch von der eigentlichen Unionsmystik, dem ittiḥâd, gereinigt. Allein eine Prüfung der in Betracht kommenden Stellen zeigt, daß tauḥîd und shirk nur wie zufällig in unserem Buche vorkommen. Sie finden sich nur in Traditionen, und wenn Gh. nicht selbst einmal diesen Ausdruck, deutlich als Zitat, in seinen Mund genommen hätte — „andern Dingen als Gott nachzujagen ist heimlicher Götzendienst" (S. 216) —, könnten wir vielleicht ganz über ihn hinweggehen. Demnach hat Gh. den tauḥîd nicht als Grundgedanken aufgenommen; auch das zeigt, wie sehr er die Mystik meidet, und andererseits, wie wenig leitende Ideen ihm die Orthodoxie geben konnte. Den vorhandenen Stoff nimmt er auf, durchdringt ihn aber mit den Anschauungsmitteln der Philosophie.

Hier spricht er von der Vergänglichkeit, Begrenztheit und Unreinheit der Welt: „Selbst wenn man das an der Welt nimmt, was allen Menschen angeboten wird, so sind doch ihre Beziehungen insgesamt, und wenn einer 100 Jahre lebte, im Vergleich zu den Genüssen des Jenseits viel geringer als ein Bissen im Vergleich mit der Herrschaft über die Welt; denn das Begrenzte kann ja doch keine Verwandtschaft haben mit dem Unbegrenzten. Nun ist aber die Welt sogar nur auf kurze Zeit begrenzt; ja selbst wenn sie Millionen von Jahren, rein von jeder Trübung, dauerte, stände sie doch in keiner Beziehung zu den Genüssen der Ewigkeit. Wie also, da das Leben nur kurze Zeit währt und die Genüsse der Welt trübe und nicht rein sind? Welche Verwandtschaft kann sie mit den Genüssen der Ewigkeit haben?" (S. 216).

Aus dem Qoranischen Einheitsbekenntnis von Gott kann Gh. die Askese nicht ableiten; er weiß, daß er dann in mystische Spekulationen geriete, aber in den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit ließ sich jenes einfügen. Das war für ihn um so leichter, als er in großartiger Weise die Theologie mit der Philosophie überhaupt verschmolzen hat. Nunmehr sind die Strafen und Belohnungen des Jenseits wieder in sich selbst begründet und notwendig; der Mensch zieht sie sich ja kraft innerer Logik selbst zu. Bejaht er die Ewigkeit des Paradieses und hat er die Vergänglichkeit der Welt erkannt, so ergibt sich ohne weiteres jene „unabhängige" Haltung, die sich nicht mehr in die Welt verstrickt — die Askese in ihrer höchsten Form.

Hier findet Gh. auch die Lösung des Gewißheitsproblems, nämlich rein intellektualistisch: „Wer irdene Ware weggibt und einen Edelstein dafür empfängt, wie kann der das überhaupt noch als einen Tausch ansehen oder behaupten, daß er etwas ‚aufgegeben‘ habe? Wer so gesinnt ist, der ist sicher vor der Gefahr, sich wieder zur Welt zu wenden, wie der, der die Tonscherbe gegen den Edelstein fortgab, davor sicher ist, daß er jemals das Geschäft rückgängig zu machen sucht“ (S. 215). Was schadet es, so denkt der Philosoph, daß diese Wahrheit für das Volk mit unvollkommenen metaphysischen Vorstellungen zusammenfließt?

III. Teil:

Die asketische Praxis.

6. Kapitel.

Gegenstände der Entsagung.

zuhd heißt Weltentsagung. Damit ist schon der eine und einzige Gegenstand der Askese genannt. Gh. weist den Gedanken entschieden ab, daß der Verzicht nur auf einige Genüsse der Welt überhaupt Askese genannt werden könne. So gibt es also schlechterdings kein Ding in der Welt, auf das sich die Entsagung nicht bezöge. Aber daraus wird nicht der Schluß gezogen, den das Mönchstum gezogen hatte, die Welt zu räumen, sondern eigenartigerweise soll dieses Ziel, gänzlicher Verzicht auf das, was Welt heißt, mitten im weltlichen Geschäft erreicht werden. Zu dem Zwecke wird alles weltliche Leben den Gesichtspunkten der Religion unterworfen: soweit es nämlich und sobald es von Gott ablenkt, wird es Gegenstand der Askese.

Doch gilt dieser Grundsatz nicht unbedingt und nicht von vornherein. Die Bestimmung der ablenkenden Dinge ist eben sehr schwer, so daß es sich mehr empfiehlt, bestimmte Gegenstände anzugeben. Außerdem gibt es wirklich Dinge, die in jedem Falle schaden. Darum rechnet Gh. auch die verbotenen und zweifelhaften Dinge mit zu den Gegenständen der Weltentsagung, obwohl ihre Meidung für jeden Gläubigen oder vorsichtigen Frommen eigentlich selbstverständlich ist. Eigentlich sollte sich die Entsagung nur auf „erlaubte“ Dinge beziehen.

Alle Lebensgüter und Versuchungen lassen sich nun nach Gh. im Grunde in zweierlei zusammenfassen: in Besitz und Beliebtheit, die schon im Prolog zusammen genannt sind. Das sind also die Kernpunkte und Prüfsteine der Askese. Der Besitz zunächst wird auf das Mindestmaß zurückgeschraubt; er ist zwar nötig, doch hat er nur so weit Berechtigung, als er dem Menschen das nackte Leben erhält, um Gott zu dienen. Wieder wird das Bild des Kamels angewandt, dessen Pflege ja nicht Selbstzweck

ist, sondern nur in der Absicht geschieht, daß es den Pilger nach Mekka bringe (S. 219). So berührt sich der innerlich bestimmte Zweckgedanke in seiner Anwendung auf äußere Dinge sehr stark mit dem rohen Nützlichkeitsgedanken (Utilitarismus). Nur selten klingt einmal der Verantwortlichkeitsgedanke hindurch: der Mensch muß für die sorgen, die ihm anvertraut sind (S. 205 unten).

Daneben gibt es Stellen, besonders in den Traditionen, die sogar das Aufgeben des Gefühls- und Gedankenlebens, den Verzicht auf die kleinste Erleichterung fordern. Freude und Trauer sind zu unterdrücken; mit den eigenen Eigenschaften soll man sich nicht abgeben. Jesus wird zum Helden der Armut gemacht, da er nicht nur kein Gerät irgendwelcher Art besaß — den Becher warf er fort wie Diogenes —, sondern nicht einmal einen Stein zum Kopfkissen noch den Mauerschatten zur Ruhestatt brauchte; er führt ja auch die Schar der Armen beim Jüngsten Gericht ins Paradies (S. 219). Uweis, der halb sagenhafte Asket Yemens aus der Zeit des Propheten, verzichtete auf Besitz so sehr, daß er sich in einen Korb setzte, um seine Blöße zu verhüllen, und Johannes der Täufer zog seinen härenen Rock nur deshalb an, um den „Tastsinn" aufzugeben. Der für die Allgemeinheit wichtigste Begriff der Besitzlosigkeit ist jedoch der „qasral-ʿamal", d. h. das Aufgeben des ṭûl el-ʿamal, des Vorsorgens für die Zukunft, also ein ganz innerlicher Maßstab! Aber wie äußerlich ist er angewendet, und wie gesetzlich wirkt er sich selbst in den kleinsten der unwichtigen Dinge aus: keinen Vorrat hinlegen, nicht einmal für morgen etwas Speise übriglassen, die Zukunft und das Leben willenlos und tatenlos Gott überlassen — es will uns, hart geurteilt, scheinen, als ob hier nicht das Profane durch die Religion geheiligt, sondern das Heilige profaniert sei.

Das Streben nach Beliebtheit, der Ehrgeiz, die Ruhmsucht und Gefallsucht — dies alles ist in dem Worte djâh und seinem Synonym riyâ enthalten — sind nach Gh. ganz und gar verboten. Sie sind das Gefährlichste an der Welt und die Gewöhnung an sie stärker als die an Wein. Was der Mensch aber je davon brauchen sollte, fließe ihm infolge seiner Frömmigkeit ganz von selber zu. Macht über die Herzen der Menschen erstreben, sich vor ihnen verstellen, sich rühmen oder besser scheinen wollen, als man ist, sich Einfluß verschaffen aus Furcht vor etwaigem Schaden, heißt Gott in den Arm fallen, ihn verachten; das führt in den untersten Höllenabgrund hinein, der maßlos tief ist (S. 227).

Verboten ist jedes Wissen und alle Macht, die von Eitelkeit regiert ist. Das gute Handeln, soviel es auch sein mag, wird durch Selbstgefallen aufgehoben. Alles in allem: von sich selbst loszukommen, muß das höchste Ziel des Asketen sein. Sobald Gh. auf das Thema riyâ und djâh zu sprechen kommt, da gibt er sein Bestes, sein Innerlichstes, da zeigt er sich als gründlichen Seelenkenner und ernsten Seelsorger.

Es sei übrigens noch hervorgehoben, daß er an zwei Stellen auch solche Gegenstände der Entsagung nennt, die er nicht weiter bespricht, die aber zeigen, wie er immer wieder um Versittlichung der Anschauung ringt: Zorn, Hochmut, Schadenfreude über den Feind und heuchlerische Verstellung vor Freunden. Daß gegen die Lüste und Leidenschaften im allgemeinen angekämpft wird, ist selbstverständlich.

Schließlich ist uns besonders wichtig Ghazalis Stellung zum Geschlechtsleben. Hat er die Sexualaskese, die doch im Islam gar keinen Platz hat, mit zur Weltentsagung gerechnet? Und wir staunen, wenn wir aus seinem Munde die runde Antwort „Ja" hören: sobald nämlich das Heiraten den Menschen von Gott ablenkt (S. 226). Das ist allerdings bei den meisten Menschen der Fall. Aber es soll doch nicht so bleiben. Der Mensch soll erkennen, worauf es bei der Ehe im Grunde nur ankommt, nämlich Nachkommen für Mohammeds Gemeinde zu erzeugen und in diesem Bewußtsein, ein Gottesgebot zu erfüllen, gegen alle Regungen der Lust gleichgültig zu werden. Dem Asketen hilft die geschlechtliche Befriedigung nur dazu, daß er einen freien Kopf für den Gottesdienst bekommt.[1])

In dieser Richtung ist leider auch der schöne Ausspruch Mohammeds S. 213 zu verstehen. Als er gefragt wurde: Was sollen wir denn für die Zukunft sammeln? antwortete er: Möge ein jeder von euch eine Gott preisende Zunge, ein dankbares Herz und eine fromme Gattin für sich erwerben, daß sie ihm helfe, die Sache des Jenseits zu ergreifen.

Die Propheten freilich sind so erhaben über diese Dinge, daß ihnen auch Hunderte von Frauen nichts schaden. Es sind in unserm Buch aber auch Traditionen zu finden, die sich gegen Heirat überhaupt richten; also nicht Ghazalis eigene Worte. So soll Dârâni neben Geschäftsreisen auch die Heirat als Ablenkung

---

[1]) Vgl. Ghazalis Buch von der Ehe, übers. von H. Bauer, Halle 1917.

von Gott bezeichnet haben (S. 218). In einer Überlieferung durch die Aliden (genannt „Leute des Hauses", S. 189) scheint die Ehelosigkeit gepriesen zu werden: „Wenn Gott einen Menschen liebt, versucht er ihn, und liebt er ihn ganz und gar, so erwirbt er ihn für sich. — Wie erwirbt er ihn für sich? — Er läßt ihm weder Familie noch Besitz." Gh. selbst jedoch zählt die Ehe zu den lebensnotwendigen Dingen.

7. Kapitel.

Ergebnisse und Ziele der Weltentsagung.

Nachdem wir als Gegenstand der Askese die ganze Welt in ihren verschiedenen Formen kennengelernt haben, deren Wirkung shughl, die Askese begründete, kann dementsprechend ihr Ziel nur Gott und das Jenseits sein. Diese beiden, der eine als geistiger, das andere als sinnlicher Genuß, stehen bei Gh. wie in der Orthodoxie bis zum Schluß nebeneinander. Wir beschränken uns hier auf das erste, da wir das letztere als Motiv schon im vorvorigen Kapitel kennenlernten.

Eine ganze Reihe verschiedener Ausdrücke beschreibt den Geistesbesitz des Asketen; sie sollen als kostbare Verheißungen den Menschen zur Askese anspornen und ihm eine packende Aussicht eröffnen. Denn was ist der Lohn, den die Weltentsagung schon auf Erden in sich trägt? Welches ist der hohe geistliche Charakter des Asketen? Er wird frei für Gott, und seine „Anhänglichkeit" (uns) an Gott verstärkt sich mehr und mehr. firâgh (Freisein) und uns sind die beiden Gegensätze zum shughl. uns bedeutet die vertraute Bekanntschaft, eine Stufe der Freundschaft, aber mit Gemeinschaft, wie im Neuen Testament das Verhältnis zu Gott genannt wird, kann man dies Wort doch nicht übersetzen. Denn es meint nicht die gegenseitige Liebe und Aufgeschlossenheit, sondern die einseitig vom Menschen ausgehende Bemühung.

Dem firâgh, dem Leerwerden, liegt ein physikalisches Bild zugrunde. Wird ein Gefäß mit Wasser gefüllt, so entweicht die Luft und umgekehrt. Nun ist es aber nicht so, daß in das von der Welt entleerte Herz Gott selber einzieht, der doch dem Menschen so nahe ist, sondern nur Aufmerksamkeit und Liebe erfüllen jetzt das Herz, das in Sehnsucht nach Gott versinkt (S. 216). Es ist jetzt ungestört, um dhikr und fikr (Gebet und Andacht) zu üben. Zweifellos liegt in dieser Scheu, Gott selbst

in das Diesseits hereinzuziehen, eine Abwehr der mystischen Strömung. Der Asket soll nicht wie durch einen character indelebilis dem Kampf in der Welt entnommen sein.

Deshalb baut er gegenüber der im Gottesbewußtsein versinkenden Sûfik die ethische Grundlage weiter aus: die Weltentsagung besteht darin, daß man den Gliedern die Pflichten des Gehorsams gegen Gott auferlegt (S. 209). Ja, die Ermöglichung der Erfüllung der Gottesgebote wird hier direkt als das Tauschobjekt bezeichnet, das man dafür erhält, wenn man die Welt aufgibt! Von hier aus wird noch einmal deutlich, warum für Gh. (im Gegensatz zu andern Lehrern) schon das Meiden der „verbotenen Dinge" die Grundlage der Askese ist: im Gehorsamsleben besteht für ihn eben der „Weg zum Jenseits", dessen erste, negative Seite die Weltentsagung ist. Gottgefällig leben ist ihr Ziel.

Wie muß nun der Gott wohlgefällige Mensch beschaffen sein? Zwei Worte geben die vollkommene Antwort: der ghinâ ʿan und der istiwâ, die Unabhängigkeit und die Gleichgültigkeit. Das erstere heißt eigentlich „Reichtum, so daß man etwas entbehren kann"; wir können dieses Wortspiel im Deutschen nicht nachahmen. Das zweite Wort bezeichnet das vollkommene Gleichgewicht zweier entgegengesetzter Dinge. So muß dem Asketen völlig gleich gelten Armut und Reichtum, Hoheit und Niedrigkeit, Lob und Tadel. Beide Begriffe durchziehen Ghazalis Darstellung von Anfang an als das höchste Ideal. Dabei vergißt er nicht, zu betonen, daß dieses Ergebnis der Askese nicht durch eigne Anstrengung zu erreichen ist; es wird dem geschenkt, der sich Gott mit ganzem Herzen zuwendet, es ist nichts Mühevolles. Zu diesem Ideal gehört notwendig das Gottvertrauen, ohne das die Askese nicht vollständig ist. Darum wendet er sich im folgenden Buche auch diesem Thema zu (tawakkul).

Doch wo bleibt bei all dem das spezifisch Mystische? so fragen wir. Es verschwindet bei Gh. tatsächlich hinter den eben besprochenen praktischen religiös-sittlichen Anweisungen. Wohl soll das Ziel der „Schauung Gottes" alle Gedanken gefangennehmen, so daß die andern Genüsse des Paradieses dahinfallen; der vollkommene Asket entschlägt sich sogar des Paradieses, und es ist ihm gleich, ob Gott ihn in die Hölle schickt. Aber dieses Ziel ist eben jenseitig. Von diesen klaren Linien aus werden wir uns hüten müssen, in Gh.s Begriffe mystische Tendenzen hineinzulesen.

Sowenig als der ittiḥâd erscheint (Einssein mit Gott), so wenig der ittiṣâl (Vereinigung mit Gott). wiṣâl begegnet nur einmal, im Prolog, auch dort als im Jenseits erwartet. Der einzige mystisch anmutende Einschlag dort ist die Parallele, in der wiṣâl mit dem Liebesgenuß der Welt steht. Mystisch mutet ferner an das tanâdjî (heimliche Mitteilung, S. 207 u. 215), das eine Mal als die wunderbare Kenntnis der Herzensgeheimnisse anderer und das andere Mal, in einer Tradition, als das heimliche Gespräch des Herzens mit Gott. So bleiben nur zwei Stellen, an denen Gh. anscheinend den Pfaden der Mystik, wenigstens ihrem Sprachgebrauche, folgt. Es ist der raqîb (Spion), der das Schauen des Geliebten (mushâhada) stört, und der ʿârif (Gottesmann, „Gnostiker"), in dessen Preis das Buch ausmündet.

8. Kapitel.

Asketische Übungen.

Ist das Abgelenktsein durch weltliche Dinge der eigentliche Grund der Weltentsagung, so muß es auch besondere Übungen geben, durch die man die Unaufmerksamkeit überwindet. Zweifellos gibt Gh. eine ganze Reihe Anweisungen dafür.

Den breitesten Raum nehmen Almosen und Freigebigkeit ein, nicht aber im Sinne guter Werke, sondern als Mittel zur Selbstbeobachtung. Man soll sein eigenes Herz dadurch prüfen, daß man den Besitz weggibt, oder wenn man bestohlen wird, darauf achtet, wie sehr man an dem Besitz hing. Das Wenige, was man hat, soll man noch weitergeben; hat man nichts, so möge man auf seinen guten Namen im Vertrauen auf Gott eine Anleihe für die Armen aufnehmen oder seinen zweiten Rock verkaufen (S. 201). Die eigne Armut soll man verbergen und auch das Verbergen verheimlichen. Von den Reichen möge man sich fernhalten und ihre Gesellschaft verachten, Gaben, die man ohne Bitten erhält, soll man sich gewöhnen, Gott zurückzugeben; auch wähle man unter den Gaben und Gebern solche, die man abweist, und andere, von denen man annimmt. Sehr wichtig ist es, darauf zu achten, daß alles, was man gibt oder nimmt, „erlaubtes Gut" ist, d. h. solches, das mit keinem Unrecht in Berührung gekommen ist. Schließlich möge man bei den Andachtsübungen (dhikr) daran denken, daß sie keine objektiven Leistungen sind, sondern nur die Anhänglichkeit an Gott im Herzen verstärken sollen.

Geben so Gh.s eigene Worte nur wenige und sehr gemäßigte Übungen an die Hand, die zudem immer auf den persönlichen Herzenszustand abzielen, so sind die von ihm aufgenommenen Traditionen an solchen Anweisungen um so reicher. Es ist schwer zu sagen, ob er ihnen allen restlos zustimmte, doch muß er sie jedenfalls für vereinbar mit seinen Anschauungen gehalten haben. Es ist nicht nötig, alle Belegstellen oder gar den Wortlaut aufzuführen; es genügt, die Gebräuche kurz zu schildern.

Da sind zunächst die mannigfachen Übungen in der Genügsamkeit. Wasser, Brot und Salz genügen dem Mohammed b. Wâsi. Abû Ḥâzim kann Brennholz, Speise und Kleider entbehren; andere haben nie ein festes, nicht einmal ein regensicheres Haus. Man trägt den Flickenrock, die khirqa, das Standeskleid der Sûfis, und verschmäht Linnen. Man besitzt nur ein einziges Kleid, so daß man am Waschtage an das Haus gefesselt ist, oder man wäscht seine Kleider überhaupt nicht, wie der berühmte Hasan von Baṣra (Schmutz gleich Einfachheit). Man beweist Sparsamkeit beim Kaufen. Man verschmäht eine Zeitlang jede gekochte Speise wie Mohammed. Man äußert niemals Wünsche; z. B. gibt man nie Auftrag, Speise zu bereiten; wie und wann man zu essen bekommt, ist man es zufrieden. Man sucht sich nie besondere Plätze aus; Reisen sind fast verpönt. Man übt sich in der Schweigsamkeit (ṣamt). Man gibt weder der Trauer noch der Freude Raum. Man hat weder Haus noch Kind wie Jesus. Alles in allem spartanische Abhärtung des Körpers wie des Geistes!

In viel geringerer Anzahl sind die schmerzhaften Übungen vertreten. Man schläft auf bloßer Erde ohne Unterlage; man trägt rauhe Wollkleider oder Haarstoff; man fastet, bis man grün ist wie Moses, oder doch maßvoll wie Mohammed. Eine der Gnadengaben, die sich Jûsuf bei Asbâṭ erflehte, war ja die, daß bei seinem Tode sich kein Fleisch mehr an seinen Knochen befände. Man schläft stehend; man trinkt wie Dâ'ûd Ṭâ'î nur warmes Wasser: „Wer am kalten Wasser Lust findet, dem wird der Abschied von der Welt schwer." Man sucht nicht den Schatten auf, um es kühler zu haben, oder einen vom Winde bestrichenen Platz.

Steigernde asketische Übungen begegnen uns außer dem Martyrium im Glaubenskrieg, das zweimal vorkommt, nur noch bei den die Nacht hindurch stehend betenden Büßern und etwa in dem allgemein geübten Weinen. —

Erniedrigende Übungen, die im Sûfitum gang und gäbe waren,[1]) erscheinen bei Gh. nicht; nur in zwei Traditionen wird das Ertragen von Beleidigungen und Demütigung gepriesen. Sonst wendet er sich direkt gegen sie und verteidigt das Ehrgefühl des Menschen, besonders dem Bettel gegenüber. Zur Erniedrigung gehört höchstens das Beispiel des Mohren Muʿâwiya, der sich sein Lumpenkleid vom Düngerhaufen aufsammelt.

Einige Übungen, die sonst obligat sind, erscheinen in unserem Buche nicht. Dahin gehören Qoranrezitationen, soweit sie nicht im dhikr eingeschlossen sind, Reisen (siyâḥa), das eine beliebte Beschäftigung der frühen Asketen war, Betteln und Tanzen. Ob diese nur zufällig oder aus Prinzip fehlen? Wenn man aber den ganzen Befund überblickt, muß man urteilen, daß Gh. sich aus geregelten Übungen nichts gemacht hat.

9. Kapitel.

Die Bewertung des Kulturlebens.

Im christlichen Mönchstum gehörte von Anfang an die Arbeit — Feldbestellung, später ebenso geistige Arbeit wie Handwerk — zum Kreis des asketischen Lebens. „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen,“ das klang zu deutlich aus dem Neuen Testament herüber. Bei Gh. hören wir von der Arbeit kaum etwas, dagegen wird lang und breit erörtert, wann der Bettel „erlaubt“ und wann er „schädlich“ sei. In dieser Gegenüberstellung prägt sich schon der geringe Kulturgeist des ursprünglichen Islams aus. Freilich hat die Geschichte vor den Forderungen der mohammedanischen Heiligen nicht haltgemacht, sondern auch islamische Kunst und Wissenschaft hat sich die Welt erobert und gestaltet. Das oben berührte Grundprinzip des Islams, innere, geistige Entscheidungen von äußeren Handlungen abhängig zu machen, hat seine Kraftlosigkeit in der Kulturgeschichte allen sichtbar gemacht.

Ghazalis Grundsatz ist ganz deutlich: Alles, was nicht zur Fristung des Lebens notwendig ist, widerstreitet der Religion!

---

[1]) Der später hochberühmte Abû Saʿîd tat z. B. den Derwischen die geringsten Dienste, wie Zellen fegen und Klosett reinigen, und schließlich bettelte er für sie; das letztere schien ihm das Härteste zu sein, was er sich auferlegen konnte. Vgl. Nicholson, Stud. in Isl. Myst., S. 14.

Demnach verurteilt er die Wissenszweige, die für das Jenseits keinen Nutzen haben und den Menschen sein Leben lang an einer einzigen Frage festhalten. Dem Asketen müsse es lieber sein, nicht zu wissen als zu wissen, sage der Prophet. Nach Thaurî könne kaum ein Gelehrter asketisch leben. — Das Recht des Körpers verteidigt Gh. zwar, doch eben nur so weit, als es die Erhaltung der Religion und des Lebens fordert. Freude und Lust werden bedenklich unterdrückt. Ihre religiöse Begründung bedeutet nicht Vertiefung, sondern Beschränkung, ja Einzwängung. An sich selbst haben sie keinen Wert oder Nutzen. Höhere Geisteskultur, die immer auch von persönlichen Neigungen und Anlagen geschaffen oder getragen wird, ist auf solchen Grundlagen nicht denkbar.

„Kulturfeindlichkeit" zeigt sich besonders in den Abschnitten über die lebensnotwendigen Dinge. Dort wird der Leinwandhandel (zwar nicht von Gh. selbst) zur Sache des Glaubens gemacht, d. h. wer Leinwand verkauft, ist ein Ungläubiger! Ebenso steht es mit der Baukultur und der Wohnungsfrage. Die Mahnung, nichts zu bauen, was man nicht bewohnen werde, begegnet häufig. Der Ruhm der Alten war es, daß sie auf die Baukunst „verzichteten". Eigentümlich, doch im Abendlande nicht ganz unbekannt, klingt der Trost des Propheten: „Mache es dir im Himmel recht geräumig." Jedenfalls, mag man das Niederreißen von hohen Häusern und Kuppeln noch hingehen lassen, die Propaganda für die Rundhütten aus Rohr und Palmästen nimmt sich doch sehr merkwürdig aus.

Entsprechende Forderungen werden von Religions wegen für Schmuck und Hausgeräte aufgestellt. Der Emir von Emesa ist offenbar das Ideal der Kulturlosigkeit: Stock, Ranzen, Napf und Krug bildeten seine ganze Habe; dabei dienten die letzten beiden sowohl zum Essen und Trinken wie zum Waschen von Kopf, Kleid und Händen. Denn „was entbehrt werden kann, ist ein Schade in dieser Welt und im Jenseits". An einen Aufschwung von Handel und Gewerbe ist bei solch primitiven Bedürfnissen also nicht zu denken.

Kommt uns so die Beschränkung Ghazalis schmerzlich zum Bewußtsein, so soll nicht vergessen werden, daß er doch auch gelegentlich auf die Pflicht zur Arbeit hingewiesen hat. Auch den Wert der geistigen Arbeit erkennt er gewissermaßen an, indem er das Betteln dem zugesteht, der sein Leben ganz der Wissen=

schaft (natürlich nur Theologie und Religionsgesetz) widmet. In dem kulturellen Traditionsstoff, den Gh. unbesehen in sein Werk hineinstopft, spiegeln sich deutlich die Verhältnisse des ersten und zweiten islamischen Jahrhunderts wider, in denen die verschiedensten Lebenshaltungen durcheinander- und gegeneinanderwirbelten: das Beduinendasein, das neuerstandene, wohlhabende Rentnertum und endlich das werktätige Berufsleben.

Wer weiß, ob ohne die ihn bindende Tradition Ghazalis Urteil nicht freimütiger und weltoffener gewesen wäre? Aber der „Beruf", die Freude an der Arbeit, ist im Islam nicht entdeckt worden.